Griechische Kulturgeschichte

Griechische Kulturgeschichte

von

Jakob Burckhardt

Herausgegeben von Jakob Oeri

Fünfte Auflage

Zweiter Band



Berlin & Stuttgart
Verlag von W. Spemann

Druck der Hoffmannschen Buchdruckerei in Stuttgart.

Dritter Abschnitt.

Religion und Kultus.



Einleitung.

ie griechische Religion hat die Kraft in sich, ein großer und unerschöpflicher Gegenstand der Forschung und Ahnung zu sein und wahrscheinlich noch lange zu bleiben. Sie ist nicht nur die Religion eines der wichtigsten Völker aller Zeiten, sondern der merkwürdigste und späteste Polytheismus der alten Geschichte. Auch kann sie gründlich nur behandelt werden in ihrem Zusammenhang und Gegensatz mit den andern Polytheismen der alten Welt, sowie der Germanen, Slaven und Kelten.

Gerne beschränken wir uns hier auf eine einzige Seite des Phänomens: nämlich auf die Frage, was diese Religion und diese Götter den Griechen der historischen Zeit waren. Wie sie entstanden, von wannen her sie gekommen, darf uns hier nur in Kürze beschäftigen, und über dilettantisches Dafürhalten werden unsere Andeutungen nicht hinausgelangen.

Schon die ganze ethnographische Grundlage dieser Forschung ist eine höchst ungewisse. Die Bildung der nachher als hellenisch geltenden Nationalität aus Bestandteilen der Pelasger, Karer, Tyrrhener, Leleger usw. bleibt die Sache einer Reihe von Vermutungen; ungezählte Jahrhunderte, vielleicht Jahrtausende gehen damit vorbei; dazwischen liegen uralte phönizische Okkupationen, und jenseits von diesem allem wissen wir nicht, was für eine Urbevölkerung jene später griechisch gewordenen Männer antrafen [1]). Daß eine solche von ihnen völlig zernichtet worden wäre, ist an sich nicht notwendig vorauszusetzen. Womit wird nun ein seßhaftes Volk auf die Eingedrungenen am ehesten Eindruck machen?

---

[1]) Vorausgesetzt, daß sie wirklich eingewandert seien. Daß die Götter von draußen gekommen, liegt wie in einem Dämmerschein etwa in einer Sage angedeutet, z. B. in dem Glauben der Athener, wonach sie zuerst den Zeus und den Apollon ins Land aufgenommen und mit Opfern verehrt hätten. Eudocia Violar. 756. Die allgemeine Ansicht aber ist durchaus für Autochthonie der Götter.

Vielleicht mit demjenigen Glauben und Kultus, der sich auf die Fortdauer nach dem Tode bezieht? Mit seinem Dienst des Grabes und der unterirdischen Gewalten? Denn für die lichten Götter des Lebens wird ja das siegreiche Volk zunächst keiner Ergänzung bedürfen? Neuere Forscher[1]) haben eine über Griechenland und Italien verbreitete Urreligion des Grabes und des Herdes angenommen, welche als Hauskult allem anderen Kult zeitlich vorangegangen sei, beginnend mit Verehrung der ursprünglich im Hause bestatteten Toten, als man noch die Seele mit dem Leibe zu begraben glaubte; ja es wird für einen viel weiteren Umkreis die Frage aufgestellt, ob nicht vielleicht beim Anblick des Todes alle Religion überhaupt ihren Anfang genommen[2]). Wie dem auch sei, jedenfalls wird eine älteste Bevölkerung oder Volksgestalt vorzugsweise mit ihrem Gräberwesen einen dauernden Eindruck hervorbringen. Auf griechischem Boden hatte die früheste Bevölkerung möglicherweise auch schon die frühesten Orakelstätten gekannt.

Uebrigens mangeln uns in betreff des religiösen Austausches zwischen Bevölkerungen früher Kulturperioden zu sehr die psychologischen Handhaben. Die einen können sich höchst ausschließlich verhalten, nur ihre Götter überall durchgesetzt und nichts anderes daneben geduldet haben; andere aber huldigten vielleicht sehr willig, wo sie eine festbestehende Verehrung antrafen und fügten sich in gegenseitige Ergänzung als in eine Bereicherung. Der Polytheismus hat seine äußerst nachgiebigen Seiten und kann sich aus Vorgefundenem vervollständigen; Altes und Neues lebt dann nebeneinander fort, und eine mächtige Volksphantasie kann das Ganze so beseelen, daß es wie ein großes gleichartiges Gesamtbild erscheint.

Zu dem möglicherweise von einer Urbevölkerung Uebernommenen gehört auch der Verwandlungsglaube. Ohne uns im mindesten über das rein Hypothetische dieser Annahme zu täuschen, schicken wir hier in Parenthese ein Kapitel über diese Erscheinung der Behandlung der sonstigen religiösen Vorstellungen voran.

[1]) So Fustel de Coulanges, la cité antique.

[2]) So wie laut Schopenhauer auch alle Philosophie, vergl. die Welt als Wille u. s. w. Buch IV, Kap. 41.

I.

Die Metamorphosen.



Im VII. und VI. Jahrhundert vor Christus suchte bekanntlich der Seelenwanderungsglaube in die griechische Anschauung einzudringen. Diese Metempsychose wurde dann, so sehr sich Plato dafür bemühte, von der Nation mit der Zeit völlig abgelehnt; dieselbe verharrte beim Glauben an ein bleibendes Jenseits irgend welcher Art.

Aber aus den ältesten Zeiten dämmert uns etwas wesentlich anderes, nämlich die Metamorphose entgegen. Bei manchen Völkern findet sich die Meinung, daß die Seelen der Verstorbenen dauernd in gewissen Tieren weilen, und im Bewußtsein der Griechen muß einst die Beschäftigung mit solchen Wandelungen oder Metamorphosen einen gewaltigen Umfang gehabt haben, sonst hätte sie nicht noch spät eine ganze Reihe von Sammlern und Dichtern [1]) begeistern können.

Die ursprünglichen Umrisse mögen etwa folgende gewesen sein: Die ganze Natur, nicht bloß Menschen und Tiere, sondern auch Pflanzen, Gestein und Gewässer sind belebt, ja bewußt gedacht, wie dies noch hie und da bei wilden Völkern nachgewiesen ist; der Mensch hat „seine Brüder im stillen Busch, in Luft und Wasser" kennen gelernt, und drüber waltend denkt man sich die Götter, welche vielleicht nichts zernichten, ja kaum etwas schaffen [2]), wohl aber das Einzelleben aus einer Form in die andere

[1]) Außer den Erhaltenen, Antoninus Liberalis, Ovid und der hierin sehr reichen Tiergeschichte des Aelian finden sich die Verlorenen genannt u. a. Plutarch Parall. 5. 22. 25, Antonin. Lib. 23, Hesych. s. v. Nestor u. s. w. Ovid mit seiner reich daherströmenden Erzählung ist gerade in den Motiven des Mythus am wenigsten zuverlässig und hat manche Metamorphose erst selbst ersonnen.

[2]) Zeus kann auf Aegina eigentlich keine Menschen schaffen, sondern nur Ameisen in Menschen (d. h. offenbar die ersten oder wenigstens die ersten, welche Schiffe bauten) verwandeln. Hesiod fragm. 36.

magisch überleiten können. Was Mensch, Individuum gewesen, wird dann (sei es aus Rache oder aus Mitleid und Gunst) der Fülle der Natur, dem Konstanten, dem Nichtindividuellen zurückgegeben und nun ahnt das Volk in Tieren, Bäumen, Quellen und absonderlich gebildeten Felsblöcken überall alte Verwandte [1]).

Wie geläufig den Griechen schon der Gedanke an Verwandlung überhaupt war, zeigt die Sage von den Göttern selbst. Es ist so viel als gewiß, daß einst in alter Zeit dieselben in Tiergestalt verehrt wurden wie in Aegypten, ja laut der späteren Sage sollten die vor Typhon flüchtenden Griechengötter, mit einziger Ausnahme des Zeus und der Athene, sich sogar nach Aegypten geflüchtet und erst dort Tiergestalt angenommen haben [2]). Man glaubte zu wissen, Apoll sei dort ein Habicht geworden, Hermes ein Ibis, Ares ein großer Fisch, Artemis eine Katze, Dionysos ein Bock, Herakles ein Hirsch, Hephästos ein Rind, Leto eine Spitzmaus. Daß man in Athen noch zur Zeit der Perserkriege die Burgschlange im stillen für Pallas Athene selber hielt, verrät Herodot (VIII, 41) ganz deutlich [3]), und ähnlich war es mit den Schlangen in den Heiligtümern des Asklepios [4]). Noch viel später galt in dem berühmten Heiligtum am sizilischen Eryx die dunkelfarbige Taube, welche alljährlich aus

---

[1]) Wie ferne oder nahe diese Anschauungen mit denjenigen mancher Naturvölker verschiedener Rassen verwandt waren, mag hier unerörtert bleiben und ebenso auch das umgekehrte Phänomen, daß Völker als von bestimmten Tieren abstammend gedacht, ja als doppellebig betrachtet werden: Die Bakairi (brasilianische Indianer) glauben, daß die Trumai zugleich eine Art von Raubfisch seien und nachts auf dem Grunde der Gewässer schlafen, während sie selbst ihre Abstammung vom Jaguar ableiten. R. Hotz, Geographische Nachrichten, IV. Jahrgang, Nr. 19.

[2]) Antonin. Liberal. 28.

[3]) Die Identität der Göttin und der Schlange überhaupt erhellt auch aus Apollodor I, 9, 11, zusammengehalten mit III, 6, 6 bei Anlaß des Melampus und des Tiresias.

[4]) Pausan. II, 10, 3 erzählt, wie Asklepios aus Epidauros nach Sikyon in Schlangengestalt auf einem Wagen kam, den eine Sikyonierin lenkte. Ebendort befanden sich nach Paus. II, 11, 8 im Asklepieion von Titane mit Scheu verehrte Schlangen (man konnte nicht wissen, welche der Gott war). Auch die nach Paus. III, 23, 4 auf einem epidaurischen Schiffe mitgekommene Schlange ist offenbar wieder Asklepios. Vergl. auch die Pausan. VI, 20, 3 von dem Dämon Sosipolis berichtete Geschichte, der im elisch-arkadischen Krieg den Eliern als Kind übergeben, vor der Front in eine Schlange verwandelt wird, welche die Arkader zur Flucht bewegt und dann in der Erde verschwindet, und die von dem als Schlange den Salamiskämpfern erschienenen Heros Kychreus. Pausan. I, 36, 1.

Afrika dem übrigen Schwarm vorangeflogen kam, offenbar als Aphrodite selbst [1]). Die bloß zeitweiligen Verwandlungen der Götter sind im Mythus vollends zahllos, wobei freilich letzterer in allen Farben spielt und zumal die elementarische Bedeutung des Herganges noch oft erraten läßt. Die Götter treten auf in Gestalt bestimmter Menschen, als Tiere, ja als Wolke und goldener Regen, insbesondere aber als Vögel; in merkwürdig schillernden Ausdrücken läßt Homer [2]) sie erscheinen und verschwinden, man kann kaum genau sagen: wie solche, oder: als solche. — Daß die Wassergottheiten im höchsten Grade von den Verwandlungen Gebrauch machen, nämlich in einer ganzen Reihe von Gestalten, ist der sinnbildliche Ausdruck für den ewig wechselnden Anblick des wallenden oder strömenden Wassers; diese Wandelbarkeit aber können sie auch ihren Günstlingen mitteilen, wie Poseidon seinem Enkel Periklymenos [3]). Außerdem können die Götter auch bloße Scheingestalten schaffen: Zeus bildet aus einer Wolke diejenige der Hera, durch welche dann Ixion betört wird; n. A. hätte Hera selber die Gestalt hervorgebracht.

Indes kommen die Metamorphosen derjenigen Wesen, welche sich bei Anlässen des Augenblicks stets von neuem verwandeln können, für die Metamorphose, von der wir hier sprechen, nicht in Betracht; auch sind hier auszuschließen die bloß zeitweiligen Verwandlungen, welche von Göttern zu bestimmten Zwecken über Menschen verhängt werden [4]); wir haben uns vielmehr auf definitive und totale Wesensverwandlungen von nichtgöttlichen Wesen zu beschränken.

Für die Verwandlungen von Menschen in andere Wesen wird zu-

---

[1]) Aelian Hist. animal. IV, 2. — Vergl. auch Var. Hist. I, 15.

[2]) Il. XIII, 62. XIX, 350. Od. I, 321. III, 372. V, 44, 337. XXII, 236 ff.

[3]) Hesiod fragm. 31, bei Kinkel fragm. epicor. Graec. p. 98. Apollodor I, 9, 9, Hygin. fab. 10. — Eine ähnliche Gabe verlieh Zeus der Lamia, vergl. Eudocia Violar. 596. — Die vielen Verwandlungen der vor Zeus fliehenden Nemesis, vergl. Athen VIII, 10.

[4]) So wenn z. B. nach Hygin fab. 188 Poseidon die schöne Theophane nach der Insel Krumissa (Krionesos?) versetzt und wegen der auch dorthin ihr nachdringenden Freier sie in ein Schaf, sich selber in einen Widder und die cives Crumissenses in pecora verwandelt. Als nun wiederum Freier kamen und auf der Insel nur Tiere fanden und zu schlachten und zu essen anfingen, verwandelte Poseidon diese Freier in Wölfe und vollzog als Widder seinen Beischlaf mit der Theophane. Ihr Kind war dann der goldfellige Widder, welcher später den Phrixos nach Kolchis trug.

nächst in mehreren Fällen ein Motiv zugestanden, welches der griechischen Religion in ihrer echten alten Gestalt vorzüglich eigen ist: Da nicht die Götter, sondern die Schicksalsmächte über die Lebensdauer des Menschen entscheiden, so ist die Verwandlung oft das einzige Mittel der Rache oder Strafe[1]), über welches die Götter verfügen. Konsequente Anschauungen sind übrigens hier so wenig zu erwarten, als auf irgend einem Gebiete dieser herrenlosen, von keiner Theologie gehüteten griechischen Religion. Phantasien der verschiedensten Herkunft geben dem Glauben an die Metamorphosen diese oder jene Richtung und eine bald mehr schöne, bald mehr düstere und schreckliche Ausdrucksweise. Die erhaltenen Aufzeichnungen sind großenteils aus sehr später Zeit, und das Ursprüngliche kann darin mannigfach mißverstanden sein. Namentlich erwecken bei einem so dunklen, ahnungsbedürftigen Hergang gerade die präzisesten Aussagen eher Mißtrauen. Nachdem Diomeds Gefährten auf jener Insel des adriatischen Meeres durch illyrische Barbaren getötet worden, verschwanden durch Zeus' Ratschluß ihre Leiber, ihre Seelen aber verwandelten sich in Vögel — so Antoninus Liberalis (c. 37) im II. Jahrhundert n. Chr., während die echten Sagen das Schicksal des bisherigen Leibes zu beschweigen pflegen.

In der Regel sind es die Götter, welche die Verwandlung bewirken durch Berührung mit dem Stab[2]), und damit offenbart sich auch die Zauberin Kirke als ehemalige Göttin. Auch untergeordnete Gottheiten üben diese Macht gerne, selbst die Musen, wenn jemand mit ihnen im Gesang wetteifern will[3]), und die Nymphen, welche doch selber jeden Augenblick in Quellen und Bäume übergehen[4]). Häufig aber wird nur die Metamorphose ohne den Urheber erwähnt, als hätte die Natur aus eigenen Kräften das individuell Gewesene wieder in eine ihrer Gattungsformen zurückgenommen. — In einzelnen Fällen wird deutlich der natür-

[1]) Antonin. Lib. 19. — Daß auch die Moiren Verwandlungen verfügen können, sobald jemand in ihr Amt greifen will, ebd. 29, da sie die Galinthias, Dienerin der Alkmene, in eine Katze verwandeln, welche jedoch von Hekate aus Mitleid als ein ihr geweihtes Tier zu Gnaden angenommen wird.

[2]) Antonin. Lib. 2. 10. — Demeter verwandelte einen Spötter in eine Eidechse durch Bespritzen mit Wein, ebd. 24.

[3]) Ebd. 9.

[4]) Ebd. 22 die Erzählung eines boshaften Hirten, wonach Poseidon über die Zeit, da er mit einer von den Nymphen Beilager hielt, die übrigen in Pappeln verwandelte.

liche Tod abgewartet, meist aber das Leben durch einen plötzlichen Eingriff in ein anderes umgestaltet.

Die Mehrheit der Verwandlungen erfolgen wohl als Strafe, ja als Rache; andere Male aber ist es eine hohe Gunst oder ein Mitleid der Götter, ja eine einzig mögliche Rettung. Myrrha, die von ihrem Vater geschwängert worden, erfleht von den Göttern die Verwandlung in ein anderes Wesen und wird zu dem Baum dieses Namens [1]). Mehr als einmal geschieht die Metamorphose ausdrücklich, um den Menschen vor noch schlimmerem Schicksal zu bewahren [2]).

Bisweilen verschwistert sich der Verwandlungsglaube sichtbar mit dem eigentümlichen Pandämonismus, welcher bei den Griechen in verschiedenen Zeiten emportaucht, ohne je eine andere bindende Formel zu finden als etwa das dunkle Wort des Thales πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (daß alles mit Göttern erfüllt sei). Daß einzelne besonders merkwürdige Gegenstände der Natur ehemalige Menschenseelen in sich fortlebend enthalten können, wird erst völlig verständlich durch den Hintergrund eines allgemeinen Glaubens an die Beseelung der Natur überhaupt. Dieser Zusammenhang wird besonders sprechend bei den Verwandlungen in größere landschaftliche Objekte, in Gewässer und Felsen. Das Meer ist von Gottheiten jedes Ranges völlig erfüllt bis nahe an die Identität mit denselben, so wie Fluß und Flußgott bisweilen kaum zu scheiden sind; in den Wogen eines bestimmten Strandes aber erkennt man das besondere Leben einer Nymphe, wie z. B. der Argyra (unweit von Aegion in Achaia); der von ihr geliebte, dann verlassene und aus Gram gestorbene Hirte Selemnos wird von Aphrodite in einen Küstenfluß dieses Namens verwandelt [3]). Ein zweiter ganz naher Küstenfluß war die „unsterblich" gewordene Gestalt

---

[1]) Laut dem nicht ganz deutlichen Worte Plutarchs (Parall. 22) wurde sie verwandelt κατὰ πρόνοιαν Ἀφροδίτης. Laut Ant. Lib. 34 flehte sie μήτε παρὰ ζῶσι μήτ' ἐν νεκροῖς φανῆναι, was ebenso gut auf völlige Zernichtung als auf Verwandlung in ein anderes Wesen gehen kann. — Eine fernere Darstellung ihrer Verwandlung Apollodor III, 14, 4. — Höchst merkwürdig ist in der Sage das weitere: als die Zeit ihrer Schwangerschaft um war barst die Rinde des Baumes, und geboren wurde Adonis. — Vergl. Pauly s. v. Myrrha.

[2]) Antonin. Lib. 11. 21.

[3]) Pausan. VII, 23, 1 ff. — Daß außerdem noch eine nahe Quelle Argyra heißt, daß Selemnos dann noch als Fluß die Argyra liebt, bis ihm Aphrodite das Vergessen derselben verleiht, zeigt, daß der Mythus noch seine Varianten hatte. — Ueber Bolina ist Pausanias kurz und nicht ganz deutlich.

des Mädchens Bolina, die vor Apoll floh und von ihm verwandelt wurde. Arethusa sowohl als der ihr nachströmende Alpheios waren verwandelte Menschen[1]), wie schon die Leidenschaft des Flusses beweist; in der Quelle Sybaris bei Krissa erkannte man ein verwandeltes Ungetüm[2]); Euenos, der seine entführte Tochter verfolgt, stürzt sich in den Fluß Lykormas „und wird unsterblich"; der Fluß heißt seither Euenos[3]). An felsigen Gebirgen ist hie und da der höchste Gipfel ein ehemaliger Mensch, wie z. B. die „Warte des Battos" in Arkadien; Battos hatte dem Hermes, als dieser mit den geraubten Rindern Apolls vorüberzog, versprochen, ihn nicht zu verraten und es dann gleichwohl dem Hermes selbst, als dieser verwandelt vorsprach, um das Geschenk eines Kittels ausgeschwatzt; nun als Fels „wird er nie mehr verlassen von Frost und Hitze[4])". Wegen Diebstahls wurde Pandareos in einen Fels verwandelt[5]). Daß Gestein, welches vollends obenhin einer menschlichen Gestalt ähnlich sah, als ein durch Rache der Gottheit versteinerter Mensch galt, war unvermeidlich; so der Hirt Kragaleus, welchen Apoll an der Hand ergriff und versteinerte, wo er stand, weil ihm derselbe als Schiedsrichter zwischen drei Gottheiten um den Besitz von Ambrakia Unrecht gegeben hatte[6]). Des berühmten Beispiels der Niobe wollen wir nicht weiter gedenken[7]). — Wenn im allgemeinen die Verwandlung in Gewässer eine Belohnung, ja eine Vergöttlichung andeutet, so ist dagegen die Versteinerung meist eine Rache, und eine um so schrecklichere, wenn das Bewußtsein dabei als fortdauernd, ja als ewig gilt[8]). Auch einzelne Tiere wurden damit heimgesucht, wie z. B. jener Wolf, der noch lange der Grenzstein zwischen Lokris und Phokis war; einst hatte er eine Herde des Peleus gefressen[9]). Ja Klippen

---

[1]) Pausan. V, 7, 2 ff.

[2]) Antonin. Lib. 8.

[3]) Plut. Parall. 40. Apollodor I, 7, 8.

[4]) Antonin. Lib. 23.

[5]) Ebd. 36.

[6]) Ebd. 4.

[7]) Ueber die verschiedenen Anschauungen und die wirklichen Kunden vergl. Witzschel bei Pauly Realenc. s. v. Niobe. — Die prosaische Erklärung, Eudocia Violar. 703. — Bei Sophokles Antig. 825 ff. ist Niobe ein ganzes hohes Gebirge und ebenso bei dem Augenzeugen Pausanias; erst aus der Ferne glaubte man ein klagendes Weib in den Linien des Berges zu erkennen. Schon bei Homer (Il. XXIV, 617) fühlt Niobe, obwohl versteinert, noch das Leid, das ihr die Götter angetan.

[8]) Daß das versteinerte Wesen als irgendwie empfindungsfähig galt, zeigt die Geschichte von der Priesterin Jodameia, Pausan. IX, 34, 1.

[9]) Antonin. Lib. 38.

im Meer gelten als verwandelte Schiffe, und zwar in den uns überlieferten Beispielen als Opfer des gemeinen Grolls einzelner Götter. Bekannt ist aus der Odyssee die Versteinerung des Phäakenschiffes; laut einer milesischen Sage versteinerte Apoll das Schiff des Pompilos und machte ihn zum Fisch dieses Namens, weil Pompilos ein von dem Gotte verfolgtes Mädchen hatte retten wollen[1]).

Bei der Verwandlung von Menschen in organische Wesen ist vorweg der weit verbreitete Wahn von den Werwölfen zu erwähnen. Die Arkader z. B. hatten den Aberglauben, daß beim Opfer (wahrscheinlich beim Jahresopfer) des lykäischen Zeus jedesmal ein Mensch — offenbar einer der Anwesenden — in einen Wolf verwandelt werde, wenn er sich dabei des Menschenfleisches enthielt, nur auf zehn Jahre, wo nicht, auf immer. Man nannte einen Athleten Damarchos, der solche zehn Jahre durchgemacht[2]). Noch unter Marc Aurel handelte der letzte Marcellus von Side in seinem großen medizinischen Lehrgedicht von der Lykanthropie[3]). Hatte doch der Wolf auch Göttern zur Hülle gedient und Leto die Gestalt einer Wölfin getragen, als sie den Apoll gebar[4]).

Die übrigen Verwandlungen in Tiere erhalten ihre vollständige Bedeutung erst, wenn man sich gewisse griechische Volksmeinungen über das Tierleben im allgemeinen vergegenwärtigt, welche sich freilich niemals deutlich an den Tag gewagt haben. In Aelians Tiergeschichte dämmert, wie es scheint, die Ansicht von einer zweiten durchgehenden Metamorphose oder doch Verwandtschaft zwischen gewissen Landtieren und Seetieren, welche denselben Namen und einzelne Aehnlichkeiten der Gestalt haben, ja vielleicht zwischen Landpflanzen und Seepflanzen[5]). Besonders intelligente

[1]) Athen VII, 19. — Aelian hist. anim. XV, 23.

[2]) Pausan. VI, 8, 2. VIII, 2, 1—3. Vergl. bei Herodot IV, 105 den Wahn der skythischen Neuren und den Mythus von Lykaon in seinen verschiedenen Wendungen.

[3]) Eudocia Violar. 662.

[4]) Aelian hist. anim. 26. Wenn es nicht ein bloßer Rückschluß aus Apolls Beinamen *Λυκηγενής* ist, der richtiger den Lichtgeborenen bezeichnet. Bei Menschen sind die Verwandlungen in vierfüßige Tiere immer als Leiden, Strafe oder Rache aufzufassen. S. unten Odysseus, der als Pferd endet. Artemis „vertiert" die Kallisto (zur Bärin) wegen Schwängerung. Eratosth. Catasterism. 1. Atalante und ihr Geliebter werden in Löwen verwandelt (*ἀπολεοντωθῆναι*), weil sie den heiligen Bezirk des Zeus entweiht hatten.

[5]) Aelian hist. anim. XIII, 3. XIV, 21. XVI, 19. Vergl. Var. hist. I, 5, wo außer dem Fuchs ein ebenso schlaues See-

oder gegen die Menschen zutunliche Tiere werden in einer Weise besprochen, welche auf verwandelte Menschen hindeutet, auch wo dies nirgends gesagt wird; so der ägyptische Vogel Asterias, welcher die menschliche Rede versteht (V, 36), der Elefant (V, 49, VII, 44), die Hyänengattung Korokottas (VII, 22), von den Pferden wenigstens die Rasse der Lykospades (XVI, 24), welche die Griechen liebt und die Barbaren haßt und flieht; auch die Hunde in jenem unteritalischen Athenetempel (XI, 5)[1]), welche sich ähnlich benahmen, sind ebenso gewiß verwandelte Griechen als die Reiher auf den Diomedesinseln, von welchen letzteres ausdrücklich geglaubt wird (I, 1)[2]). Die häufige Liebschaft von Schlangen (VI, 63, VIII, 11) und anderen Tieren (XII, 37) mit Menschen[3]) läßt wenigstens vermuten, daß man es auch hier mit verwandelten Menschen zu tun habe, und ebenso die ungesprochenen Verträge und Opfer, wodurch einzelne Völker mit Vögeln in Verkehr[4]) treten (XVII, 16, 19). Unter den Fischen war der als ihr König geltende (XV, 17) Delphin anerkanntermaßen das Opfer einer Metamorphose[5]), und der sechste homerische Hymnus, welcher die Verwandlung der tyrrhenischen Seeräuber in Delphine erzählt, ist vielleicht nur eine von verschiedenen Sagen ähnlichen Inhaltes. Von der

---

tier, der Meerfuchs, vorkommt. Vergl. auch Antigonus § 49. Der in Dornen nistende Vogel αἴγιθος fliegt auf eine Ziege (αἴξ) und saugt an ihr, ebd. § 45.

[1]) Vergl. auch Aristot. mirab. ausc. 109. Sonstige Parteinahme von Tieren in betreff von Einheimischen und Fremden. Apollonius § 11. 12.

[2]) Ueber diese Reiher handelt noch umständlicher Antigonus § 172. Wenn Griechen kommen, lassen sie sich von ihnen berühren, fliegen ihnen in den Schoß und tun freundlich mit ihnen. Laut Aussage der Bewohner sind es verwandelte Gefährten des Diomedes. Näheres über ihr Verhalten, z. B. gemeinsame Verteilung der Beute Tzetzes ad. Lycophr. 602.

[3]) Hierzu auch Aelian V. H. XIII, 46. In Paträ kaufte ein Knabe eine kleine Schlange und hielt sie sorgfältig, und als sie heranwuchs, sprach er zu ihr wie zu einer hörenden und ergötzte sich mit ihr und schlief mit ihr. Als die Schlange aber groß und mächtig gedieh, wurde sie von den Bürgern in die Einöde gejagt (zu töten wagte man sie wohl nicht). Natürlich rettet sie später den von Räubern angegriffenen Jüngling. Hier wird nichts von einer Metamorphose gesagt, wohl aber eine solche fast deutlich vorausgesetzt.

[4]) Aristoteles mirabil. 118 f. weiß von gemeinsamer Jagd von Menschen und Habichten auf Beuteteilung zu Kedripolis in Thrakien. Ebd. umständliche stumme Verhandlung zwischen den adriatischen Enetern und den Dohlen zur Zeit der Aussaat. Dieselben Aussagen bei Antigonus § 28 und § 173.

[5]) Die Delphine sagen es selbst, Lucian deor. marinor. dial. 8, 1. — Ihr menschenähnlicher Laut des Seufzens Solinus c. 22, wo noch einiges Merkwürdige.

Rettung Arions, von der Liebschaft eines Delphins mit einem Epheben von Jasos [1]) sprach das ganze Altertum und die Jasier prägten den auf dem Fische sitzenden Jüngling auf ihre Münzen. Ein völlig menschliches Benehmen tritt auch sonst an den Tag: im Hafen des thrakischen Ainos ertrotzen die Delphine die Freilassung eines der ihrigen, welcher verwundet und gefangen war (V, 6, vergl. XI, 12, aus Aristoteles). Diskrete Fischer lassen überhaupt das Tier entwischen, zumal wenn die übrigen massenhaft herbeischwimmen und in ihren heftigen Bewegungen etwas wie flehentliches Bitten liegt [2]). Ja die Delphine bringen ihre Toten an den Strand (XII, 6), damit die Menschen sie begraben, und es finden sich Musikverehrer, welche dies wirklich tun aus Rücksicht auf die seit Arions Zeiten berühmte „Philomusie" des Delphins [3]). Auch der Feind desselben, der Fisch Pompilos, ist (wie erwähnt) ein verwandelter Mensch. Von den Thunfischen wird dies zwar nicht deutlich gesagt; wenn aber regelmäßig gefütterte und geschonte die wilden täglich an die Fischer zu verraten pflegten, wie bei der Insel der Athene vor Epidamnos geschah, so liegt wenigstens hierin ein Benehmen, welches sonst nur unter Menschen vorkömmt [4]). In dem Teich beim Poseidonstempel von Augeiai (in spartanischem Gebiete) wagte man nicht zu fischen, weil unter den dortigen ein verwandelter Mensch sein konnte, und zwar als Raubfisch Halieus [5]).

Eine vermutlich ziemlich allgemeine Anschauung ließ die Menschenseelen ohne Unterschied in Gestalt von Vögeln weiter leben, welche ja auch für die Götter eine häufige Erscheinungshülle waren. Noch in den frühesten christlichen Katakombenmalereien bedeutet der Vogel oft die

[1]) Wozu eine Parallelgeschichte aus römischer Zeit bei Plinius epist. IX, 33. Weitere Delphingeschichten aus der Römerzeit bei Plin. H. N. IX, 8, A. Gellius VII, 8. — Delphine bringen die Leiche des ermordeten und ins Meer versenkten Hesiod am dritten Tage an den Strand, Hesiodi certamen. — Laut dem ältern Philostratus (Imag. I, 19) brachte Dionysos in den Tyrrhenern, indem er sie verwandelte, zugleich eine Wandelung vom Bösen ins Gute hervor, so daß in der Folge ein Delphin den schlummernden Palämon trug, ein anderer den Arion rettete.

[2]) Vergl. auch Antigonus § 55.

[3]) Die Geschichte des Arion findet sich bei Hygin fab. 194 mit sehr eigentümlichen, von Herodot abweichenden Zügen. Als Vorbereitung eines Seekrieges galt es, als Delphine einander eine heftige Schlacht lieferten. Dio Cass. XLVIII, 52.

[4]) Von Verwandlungen in Muscheln erwähnt Aelian (XIV, 28) die des einzigen Sohnes des Nereus, Neritos, an welchem Aphrodite wegen unerwiderter Liebe diese Rache übte.

[5]) Pausan. III, 21, 5.

Seele[1]). Dieser Vorzug der Vögel vor allen übrigen Tiergattungen hing offenbar an der Meinung, daß sie klüger seien als andere Tiere und daß sie miteinander sprechen könnten. An einzelne Vögel knüpften sich aber eine Anzahl Mythen, und zwar wird dann der verwandelte Mensch in allen Exemplaren der betreffenden Gattung weiterlebend gedacht, als stammten diese von ihm ab: Prokne lebt in allen Schwalben, Philomela in allen Nachtigallen fort. Die Verwandlung gilt als eine zum Glück oder zum Unglück, aus Gnade oder aus Rache geschehene, je nachdem der betreffende Vogel bei den Menschen in Gunsten ist, je nachdem er für fröhlich gilt oder nicht. Hie und da mischt sich der Scherz ein: Alektryon war ein von Ares im Hause des Hephästos aufgestellter Wächter, welcher warnen sollte, wenn dieser käme; als er es einst verschlief und Hephästos seine Gemahlin bei dem Kriegsgott überraschte, verwandelte dieser den Alektryon zur Strafe in einen Hahn, und seither stimmt derselbe immer seinen Gesang an zu der Stunde vor Sonnenaufgang, da Hephästos heimzukehren pflegte[2]). Immerhin gab es noch spät gewissenhafte Leute, welche das Fleisch solcher Vögel, die von verwandelten Menschen abstammten, wie z. B. das des Perlhuhnes (der Meleagris) nicht genossen[3]), sowie man auch gewisse Tiere, die als bestimmten Göttern heilig oder als Ergötzlichkeit (ἀθύρματα) derselben galten, weder zu fangen noch zu essen pflegte, wohl aber dieselben, wenn sie tot gefunden wurden, förmlich bestattete wie es die Aegypter mit manchen Tieren machten[4]).

Es ist nicht zu verwundern, daß auch die Verwandlung besonders tugendhafter Tiere in Menschen wenigstens denkbar war. Die Störche galten als ehrfurchtsvolle Pfleger ihrer Eltern und als höchst liebevoll gegen ihre Jungen, und deshalb kommen sie, wenn sie selber alt geworden, auf die Inseln des Oceans und werden dort zu Menschen[5]).

[1]) Die Taube hat hierbei von alters her einen bemerkenswerten Vorzug. Z. B. am Athos, wo die Flotte des Xerxes Schiffbruch gelitten, erschienen nachher weiße Tauben. Aelian V. H. I, 15.

[2]) Eudocia Violar. 42 aus Libanios, Lucian somnium c. 3.

[3]) Aelian hist. anim. IV, 42.

[4]) Aelian hist. anim. XIII, 26. — Die Schwäne des Eridanos sollten verwandelte gesangliebende Menschen sein, ein Glaube, dessen die dortigen Barkenschlepper freilich spotteten, Lucian de electro c. 4. 5. Die Verwandlung der schönen in den Endymion verliebten Myia durch ihre Nebenbuhlerin Selene (Lucian muscae encomium c. 10) ist wohl ein Scherz späten Ursprunges.

[5]) Aelian l. c. III, 23 aus Alexander dem Myndier. — Daß die Störche eigent-

Auch die in Pflanzen verwandelten Menschen leben eigentlich in allen Bäumen oder Blumen der betreffenden Art weiter, nur sind Motiv und Hergang der Metamorphose hier bisweilen sehr wandelbar. Von den Varianten des Mythus der Daphne ist besonders auffallend die folgende: die von Apoll verfolgte und bereits ergriffene Jungfrau fleht zu ihrer Mutter, der Gäa, sie aufzunehmen, und es öffnet sich ein Erdspalt, in welchem sie verschwindet, dann läßt Gäa, um Apoll zu trösten, eine Lorbeerpflanze emporsprießen [1]). Im Mythus von Narkissos ist es, nachdem der Jüngling ertrunken, ebenfalls die Erdgöttin, welche die Blume wachsen läßt, die dessen Namen trägt. In beiden Fällen tritt an die Stelle der Identität des verschwundenen Menschen mit dem Gewächse eher ein Ersatz jenes durch dieses, indem sich das Gefühl geltend macht, daß eine Verwandlung aus Mensch in Pflanze schon keine Wohltat und vollends keine Verklärung mehr sei; daher sie nur noch als Strafe und Rache deutlich festgehalten wird; so z. B. gegen die messapischen Hirten, die zu Bäumen wurden bei dem Heiligtum derselben epimelischen (herdenbeschützenden) Nymphen, mit welchen sie um die Wette getanzt hatten [2]), indem sie dieselben für sterbliche Weiber hielten. Aus jenen Bäumen um das Nymphenheiligtum tönte es noch in der Römerzeit nachts hervor wie ein Weinen. Die Baumnymphen selbst, wie sie der homerische Hymnus auf Aphrodite (V. 258 ff.) darstellt, gehören freilich einer Vorstellung an, welche zum Verwandlungsglauben einen völligen Gegensatz bildet, indem gleichzeitig mit der Geburt jeder derselben eine Fichte oder Eiche erwächst, welche also neben und außer ihr existiert, und deren Abdorren das Zeichen ist, daß dem zwar sehr langen, aber nicht ewigen Leben der Nymphe durch die Moira ein Ziel gesetzt sei. Wo sich dann diese Anschauung mit der Metamorphose kombiniert, wie z. B. in dem Mythus der Dryope [3]), geschieht es so, daß die Nymphen die Jungfrau aus Wohlwollen „entführen“

---

lich Menschen sind, vergl. die Sagen bei Liebrecht: des Gervasius von Tilburg otia imperialia, S. 157, wo noch anderer, ähnlicher Aberglaube berichtet wird. — Babrios fab. 13 sagt der Storch von sich: *πτηνῶν πελαργὸς εὐσεβέστατον ζώων τὸν ἐμὸν τιθηνῶ πατέρα καὶ νοσηλεύω.*

[1]) Eudocia Violar. 259, 593.

[2]) Antonin. Lib. 31. — Freilich auch Nymphen selbst konnten durch eine Gottheit in Bäume verwandelt werden, wenn auch nur für den Augenblick. Vergl. die oben (S. 8, Anm. 4) erwähnte Erzählung von den durch Poseidon in Pappeln verwandelten Nymphen am Othrys.

[3]) Ebd. 32.

und im Walde verbergen, jetzt als eine der Ihrigen, statt ihrer aber (oder als ihren Lebensbaum?) eine Pappel aus der Erde wachsen und eine Quelle dabei entspringen lassen. Und in ähnlicher Weise machen sie aus Mitleid die verzweifelnde Byblis, während sie dieselbe in Schlaf versenken, zu ihrer Genossin, zur göttlichen Hamadryade [1]). Daß sie aber auch eigentliche Verwandlungen ausüben können, wurde bereits gesagt, wie denn zwei Mädchen, welche jene Entführung der Dryope den Leuten des Ortes gemeldet hatten, von ihnen in Fichten verwandelt wurden. — Neben diesem allem jedoch findet sich noch eine Meinung, wonach die Baumnymphe nicht von ihrem Banne getrennt, sondern in demselben lebe.

Im Echo erkannte die alte Welt irgend ein verschwundenes und in einen bloßen Hall verwandeltes Wesen, nach der gewöhnlichen Meinung eine Nymphe als Geliebte des lärmenden Pan, laut einer Variante aber den Knaben Hylas [2]). Die Nymphen, die ihn entführt, fürchteten, Herakles möchte ihn bei ihnen finden und verwandelten ihn in das Echo; nun tönt dem Hyla! rufenden Helden jedesmal ein Hyla! zurück; noch in späten Zeiten, wenn dort am Bache Askanios die Umwohner opferten, rief der Priester ihn dreimal, und dreimal antwortete der Widerhall.

Auch Verwandlungen von Mensch zu Mensch hat der alte Seelenwanderungsglaube hie und da gelten lassen. Auf vieles Flehen einer Mutter hin, zur Vermeidung drohenden Unglückes, verwandelte Leto ein Mädchen in einen Jüngling [3]).

Ausdrücklich von der Metamorphose geschieden [4]), ist die Substitution, wodurch die Gottheit einen Menschen aus Gefahren rettet; statt Iphigeniens erscheint eine Hindin, statt der Helena ein Scheinbild, sowie einst Zeus dem Ixion statt der Hera eine Wolke überließ. Um der Vorstellung den Hergang zu erleichtern, wird z. B. beim Opfer Iphigeniens erzählt, die achäischen Anführer hätten dabei ihre Augen abgewendet [5]).

Das Gottwerden eines Menschen tritt bisweilen bei seinem natür-

[1]) Ebd. 30. — Jede Aufnahme unter die Nymphen wird als eine Art von Seligkeit gegolten haben.

[2]) Ebd. 26. — Das Folgende ist die einfachste Aussage, womit zu vergleichen die Darstellungen bei Theokrit (XIII) und Apollonius Rhodius I, 1206, 6. f. 1239 ff.

[3]) Antonin. Lib. 17. — Des Tiresias nicht zu gedenken.

[4]) Abgesehen von jenen oben erwähnten, mehrdeutigen Verwandlungen in Pflanzen, wo bereits die Substitution mit hineinspielt.

[5]) Antonin. Lib. 27.

lichen oder gewaltsamen aber freiwilligen Tode ein; Ktesylla, von der sonst nichts Außergewöhnliches überliefert ist, wird beim Austragen auf der Bahre zur Taube, und ihre Landsleute werden durch ein Orakel angewiesen, sie als Aphrodite zu verehren [1]). Die junge Aspalis aus dem thessalischen Melite hat sich einem Tyrannen durch Selbstmord entzogen; indem man sie aber herrlich bestatten will, findet sich statt der Leiche ein Xoanon oder Holzbild vor neben einem (bereits vorhandenen) der Artemis, und jenes erhält nun seine Verehrung unter dem Namen Aspalis Ameiletos Hekaerge [2]). Wahrscheinlich gilt sie fortan wie eine Schwester der Artemis. Lebend verschwand Britomartis, indem sie auf Aegina vor ihrem zudringlichen Schiffmann in einen Hain entwich; seither wurde sie göttlich verehrt als Aphae, die Unsichtbare [3]). Laut andern sprang sie ins Meer, und beide Sagen mögen wohl ursprünglich Sinnbilder des untergehenden Mondes gewesen sein. Eine deutliche Beförderung eines Menschen zum Gotte ist die des Fischers Glaukos von Anthedon, nachdem er von einem gewissen Kraut gegessen, zum weissagenden Dämon des Meeres [4]). Auch Ino und Melikertes gehören hierher, die, nachdem sie ins Meer gesprungen, zu den Gottheiten Leukothea und Palämon geworden sind und den Seefahrern im Sturme helfen, und ebenso der zum Gotte gewordene Amphiaraos. Wir haben es hier mit einer frühen Art von Euhemerismus zu tun.

Die Versetzung unter die Gestirne des Fixsternhimmels dürfte hier übergangen werden, da sie erst in einer verhältnismäßig späten Zeit vorkommt, die des rein mythischen Ausdruckes schon nicht mehr fähig war, daher denn auch gerade die eigentliche Verwandlung in das betreffende Sternbild zweifelhaft ist oder völlig ausbleibt. Wenn die Götter, um z. B. den Sieg des Herakles über den nemeischen Löwen zu feiern, die Gestalt eines Löwen an den Himmel malen [5]), oder wenn sie den Asklepios

[1]) Antonin. Lib. 1. — Hier ist wichtig: Pauly Realenc. Art. Acontius, mit den Untersuchungen von Buttmann.

[2]) Ebd. 13.

[3]) Ebd. 40.

[4]) Pausan. IX, 22, 6. — Athen. VII, 47 f., eine merkwürdige Stelle für die Vielgestaltigkeit der Sagen über eine einzelne Figur.

[5]) So drückten sich die Spätesten aus, z. B. Eudocia, Violar. 602. 740, nachdem die Frühern überhaupt nicht gesagt hatten, **wie** die betreffenden Tiere und Helden ans Firmament gelangt seien. — Bei Lucian (de saltatione c. 44) heißt es auch merkwürdig unbestimmt von Kassiopeia, Andromeda und Kepheus: *οὓς καὶ ἄστροις ἐγκατέλεξεν ἡ τῶν μετὰ ταῦτα πίστις.*

als Schlangenhalter (Ophiuchos) am Himmel „weihen" (ἀνιέρωσαν), so ist damit kaum mehr als eine Ehrenbezeugung gemeint. Ueber Orion und seine ganze Gruppe verweisen wir auf die treffliche Darstellung in Prellers Mythologie; der Grad wirklicher Gegenwart dieser mythologischen Wesen am Himmel bleibt eben doch der schwankenden Ahnung überlassen. Eine Metamorphose findet sich aber in der Sage der Aonen im böotischen Orchomenos, und diese [1]) scheint volkstümlich überliefert zu sein. Zwei Jungfrauen hatten sich bei einer Pest auf Spruch eines Orakels hin freiwillig mit ihren Haarnadeln erstochen; Persephone und Aïdes ließen aus Mitleid ihre Leichen verschwinden und dafür zwei Sterne — und zwar Kometen — aus der Erde aufsteigen.

Die Göttlichkeit der größern Himmelskörper, Sonne und Mond, versteht sich von selbst und hat mit den Metamorphosen nichts gemein; auch Morgenstern und Abendstern sind nicht Verwandlungen der Dioskuren, sondern vielleicht ihre ursprünglichsten Gestalten [2]).

---

[1]) Antonin. Lib. 25.

[2]) Weiteres zu den Metamorphosen siehe Nachtrag 1.

II.

Die Griechen und ihre Götter.



Andere Polytheismen sind in den großen geistigen Krisen der betreffenden Völker einer Systematisierung, einer theologischen Vereinfachung anheimgefallen. Ein starkes, zusammenhängendes Priestertum, wie es die Griechen in keiner Periode ihres Daseins besaßen (sowenig als ein gemeinsames Staatswesen), hat sich erhoben und die Religion mehr oder weniger der Reflexion und Spekulation untertan gemacht. Wo eine solche Kraft Meister wird, macht sie der Mythenbildung ein Ende und stellt an die Spitze der Religion ein Götterpaar mit einem jährlich neu erzeugten und früh gestorbenen Göttersohn oder eine Trimurti oder zwei Weltprinzipien mit dämonischem Gefolge u. s. w.; das übrige reduziert sich auf Lokalgötter, Nebendämonen und Märchengestalten. Der griechische Polytheismus hat sich dieser Systematisierung erwehrt und seine alte, aller Reflexion vorangehende Gestalt behauptet; der Theogonie blieb es unbenommen, in die gewaltige Vielheit des Götterlebens einen Zusammenhang zu bringen, aber auch sie war nicht das Werk von Theologen, sondern von volkstümlichen Sängern und änderte nichts am Wesen der Götter. Die religiöse Spekulation der Orphiker und des Pythagoras kam viel zu spät, und sie konnten dem Homer nnd dem Hesiod nur einen ohnmächtigen Haß widmen. Die Philosophen der Folgezeit aber, so vieles sie auch über Götter und Gottheit vorbrachten — bis zum Monotheismus und anderseits bis zur völligen Leugnung der Götter — haben auch nicht Einen kleinen Gott oder Heros von seiner Stelle im Volkskultus entfernen können.

Zunächst wird allgemein zugegeben, daß die griechischen Anschauungen zu dem großen Grundkapital des Glaubens der arischen Völker gehören. Weit über viele Länder hinaus hat man in dem Götterwesen der Vedas nicht nur alte Verwandte von Griechengöttern erkannt, sondern sogar eine

Anzahl von Namensanklängen verfolgen können; nicht zu gedenken einer großen Menge von Sagen und mythischen Anschauungen, welche die Griechen mit andern Ariern teilen. Im Grunde läge also die Forschung über den Ursprung der Griechengötter um eine große Stufe höher rückwärts. Immerhin bescheiden wir uns, in diesen bestrittenen Fragen keine eigene Ansicht zu haben.

Allein in den alten Stämmen, aus welchen die Hellenen hervorgegangen sind, lebte noch eine solche Bildkraft, daß auf dem Boden Griechenlands und des vordern und südlichen Kleinasiens die ganze Gestaltenwelt der Götter und göttlichen Kräfte neu umgeschaffen oder geschaffen werden konnte. Und nun knüpfen sich an den Orakelsitz von Dodona zweierlei Ansichten, welche scheinbar ein Anrecht auf hohes Alter und Ursprünglichkeit haben.

Die eine, von Herodot (II, 52 ff.) vertretene geht dahin, daß die als Vorfahren der Griechen geltenden Pelasger die Götter verehrt hätten, ohne deren Namen zu kennen, welche ihnen erst später aus Aegypten zugekommen seien.

Dies wäre unrichtig schon wegen derjenigen namentlich bekannten Götterwesen der Vedas, welche mit griechischen verwandt sind, ja deren Namen mit griechischen zusammenklingen sollen. Sodann mußte man Einzelnamen der Götterwesen haben, sobald eine Anzahl von solchen unterschieden und verehrt wurde; auch wenn die Pelasger sie nicht einmal mit Namen laut angerufen hätten, mußten sie doch unter sich von denselben sprechen und sie einzeln deutlich bezeichnen können. Auch möge man erwägen, wie unglaublich fruchtbar die Griechen schon nach den frühesten vorhandenen Zeugnissen im Erschaffen von bestimmten Einzelgestalten und deren Namen gewesen sind. Die Uebertragung ägyptischer Namen endlich ist ein Irrtum, den niemand verficht.

Die zweite Lehre von Dodona, wie sie uns aus dem Gesang der Priesterinnen, der sogen. Peleiaden[1]), entgegentönt, scheidet das Göttliche und die Welt in zwei große Mächte:

„Zeus war, Zeus ist, Zeus wird sein, o gewaltiger Zeus du!
Ge bringt Früchte hervor, drum preiset als Mutter die Erde!"

---

[1]) Pausan. X, 12, 5. Danach hätten sie diese ἔπη zuerst von allen weitern gesungen. Vergl. die Worte des Pherekydes von Syros bei Diog. Laert. I, 11, 6.

Also vermutlich ein Zeugendes und ein Empfangendes; noch Pausanias kannte (I, 24, 3) ein Bildwerk: Gäa, den Zeus um Regen flehend. In erweiterter Auffassung mag Zeus den Aether, die großen und kleinen Himmelslichter und alles Meteorische umfaßt haben[1]), Gäa, die Herrin der unterirdischen Kräfte und der in den Gräbern noch lebend gedachten Menschen, auch der Orakel geworden sein. Wahrscheinlich eine jener in sehr alter Zeit mit gewaltiger Mühe gewonnenen Abstraktionen, welche doch nicht ein ganz Ursprüngliches sind. Solche können dann nahe und ferne großen Eindruck auf das Volk machen[2]), ohne doch dessen sonstigen Glauben aus den Angeln zu heben. Dieser aber wird bei den Griechen (soweit wir überhaupt mit unsern Ahnungen reichen) doch eher ein Polytheismus gewesen sein; Naturreligionen, wie es die arischen im Grunde sind, werden wohl am ehesten begonnen haben mit Sonne und Mond, mit Wetterdämonen schrecklicher und günstiger Art, mit Gottheiten des Krieges und der Entbindung, mit der Verehrung von Quellen und Flüssen, und wo man an einem Strande lebte, mit den Gestalten der Meeresflut. Diese alle mögen vorhanden gewesen sein vor und neben jener Weltteilung zwischen Zeus und Gäa.

Immerhin hat die neuere Forschung[3]) wenigstens an jenes Wort des Herodot wieder anzuknüpfen gesucht: „Zeus war für jene Zeit nicht bloß der oberste Gott, sondern er war auch der einzige, dem dieser Name zukommt. Denn die namenlosen Götter, von welchen Herodot berichtet, was konnten sie anders sein als eine Schar pandämonischer Vorstellungen zweiten Grades? Und als sie dann Namen erhielten, da waren es Hermes, Poseidon und die Dioskuren, Hera, Hestia und Themis, die Chariten und Nereiden — elementare Gestalten und Gattungswesen.“ Allein namenlose höhere Einzelmächte sind wohl, wie gesagt, überhaupt

[1]) Der besonders ausgeschiedene Himmelsgott Uranos, den man in dem Varuna der Veden wiederzuerkennen glaubt, mag hier außer Frage bleiben.

[2]) Man beachte indes die ungemeine Seltenheit des Kultus der Gäa in der historischen Zeit; hätte sie jemals jene allgemeine Geltung besessen, so würde dies anders nachgewirkt haben.

[3]) Milchhöfer, die Anfänge der Kunst in Griechenland, S. 113 f. — In demselben Werk zahlreiche Abbildungen der ältesten, aus Mensch und Tier sonderbar gemischten göttlichen und dämonischen Wesen auf geschnittenen Steinen, welche wahrscheinlich als Talismane getragen wurden.

für keine Zeit anzunehmen, und selbst, wenn diese Einzelmächte, welche später Hermes, Poseidon u. s. w. geworden sein sollen, keine Namen gehabt hätten, wer will beweisen, daß sie nicht bereits ihre Kulte der Verehrung oder der Angst genossen? d. h. wer kann ihnen das Prädikat der Göttlichkeit streitig machen und überhaupt „Grade“ unterscheiden? Mit Unrecht aber sind hier in der nämlichen Reihe auch Chariten und Nereiden mitgenannt, denn diese, samt unzähligen andern Wesen meist elementarischer Bedeutung, lebten in der griechischen wie in andern Religionen als ganze Kategorien, und auf diese Kollektivwesen pflegt man auch wohl den Namen „Dämonen“ zu beschränken. Diese haben dann allerdings entweder nie oder erst beträchtlich später, und nicht durch den Glauben, sondern durch Poesie und Kunst Namen, d. h. Individualität erhalten, bis zuletzt die Vasenmaler sogar den einzelnen Satyrn Eigennamen beischrieben.

Höchst wahrscheinlich lebten und bestanden in jenen Urzeiten der noch nicht völlig ausgeglichenen griechischen Nationalität sehr verschiedene Gestalten von Götterglauben und Götterdienst je nach Gegenden und Bevölkerungsschichten nebeneinander, ein Vorbehalt, welchen man nie wird aus den Augen lassen dürfen. Und nun wird zuzugeben sein, daß Zeus in alter Zeit wirklich ein Primat anderer Art besessen habe als später. Es ist möglich, daß dieser Glaube in Dodona zuerst eine Art von abstrakter theologischer Fassung annahm und jenes Bild eines Weltgötterpaares hervorbrachte, während vielleicht anderswo andere Verherrlichungen Geltung erlangten. Zu einer „reinern Urreligion“ aber, womit man die ältesten Griechen hat beehren wollen, reicht jene wesentlich höhere Stellung des Zeus noch bei weitem nicht hin. Neben allen sonstigen Ungewißheiten wird man überdies durch eine konkurrierende Gestalt beständig irre gemacht. Derjenige Zeus nämlich, dessen Geburt und Jugend (seit der Höhle auf Kreta und ihren Wundern) erzählt und an mehrern Orten lokalisiert wurde, ist offenbar von Hause aus ein ganz anderes Wesen als der Himmels- und Aethergott. Noch spätern dämmerte etwas hievon, und es hieß, der Zeus von Kreta sei nur der Großonkel des Weltherrschers Zeus gewesen [1].)

Die älteste zusammenhängende Ueberlieferung griechischer Religiosität,

[1]) Diodor III, 61.

welche wir überhaupt besitzen, ist wichtig für Zeus sowohl als für den Glauben an dämonische Kollektivwesen. Auch, was wir hier erfahren, braucht keineswegs eine allgemeine Ansicht gewesen zu sein; sicher ist nur, daß in alter Zeit böotische Landleute so glaubten, und daß Hesiod in seinen „Werken und Tagen" der Dolmetsch dieser Lehre ist.

Zwar sind bei ihm schon große andere Götter vorhanden; der Wein ist (V. 912) das Geschenk des freudenvollen Dionysos, und der Dorfschmied heißt (429) der Knecht der Athene; Poseidon kann die Schiffe verderben (665), auch ist von der Gesamtheit der Götter die Rede, „welche den Olymp inne haben." Allein Zeus ist der große allgemeine Gott, der Führer des Jahres, besonders der Regenspender, der Herr des Menschenlebens und aller seiner Schicksale und Mühen [1]), wenn auch dazwischen die Unsterblichen, die Glückseligen, die Ewigen insgesamt als Lebensherrscher genannt werden. Neben Zeus ist dann die Erde, die ehemalige Gäa, bereits zur Demeter geworden, ihnen beiden gilt das Gebet um Gedeihen der Saatfrucht [2]); Demeter, die Schönbekränzte, füllt dem Fleißigen die Scheune. Gott des Rechtes auf Erden ist Zeus nicht von sich aus, sondern er bedarf dazu (256 ff.) seiner Tochter Dike, welche, wenn irgendwo gefrevelt wird, sich erst neben ihn setzt und klagt [3]). Jedenfalls ist die Aufsicht, welche Zeus und die übrigen Unsterblichen üben, in den „Werken und Tagen" eine viel größere und die Scheu vor derselben bei weitem ernster als bei den spätern Griechen.

Außerdem aber atmet das Gedicht noch einen besondern „Polydämonismus", einen Glauben an die Allgegenwart zahlloser übermenschlicher Wesen, mögen sie auch im Bewußtsein nicht völlig ausgeschieden sein von den Unsterblichen oder Glückseligen. Das sind u. a. die dreißigtausend [4]) Wächter der sterblichen Menschen (250), mit welchen Hesiod besonders

[1]) Das Proömium, mit seiner ganz besondern Herrschaft des Zeus über das Menschenleben, muß vielleicht als Zutat eines spätern Sängers außer Betracht bleiben.

[2]) V. 464, wo Zeus merkwürdigerweise als unterirdischer (χθόνιος) angerufen wird. — An die Stelle der Demeter mochte später auch Hera treten. Bei Pausan. II, 25, 9 ein argivischer Kult von Zeus und Hera als Wettergöttern, zumal bei Dürre.

[3]) Auch später, wenn Zeus einer bestimmten sittlichen Eigenschaft bedarf, muß dieselbe sich in seine Nähe begeben. So die Gnade, Αἰδώς, Sophokl. Oed. Kol. 1267, die Eidkraft, Ὅρκος, ebd. 1765. — Eine Seitengestalt der Dike ist bekanntlich Themis, Gemahlin oder Dienerin des Zeus.

[4]) Bekanntlich eine ideale Zahl.

den ungerechten Richtern bange macht; in Duft gehüllt schreiten sie über das Land dahin und beobachten sowohl das Rechte als das Unrechte; vielleicht sind es dieselben, welche vorher (122) genannt werden als die Gestorbenen des goldenen Zeitalters, „geweihte, auf der Erde verkehrende Dämonen, edle, das Uebel abwehrende Hüter der sterblichen Menschen"; auch das übrige lautet wie bei jenen, nur daß sie dann noch mit einer freundlichen Wendung Reichtumspender heißen, ein Königsrecht, welches sie schon (bei Lebzeiten) gehabt. Auch sonst überall aber lehrt der Dichter die Scheu vor unsichtbar anwesenden Mächten; auf Weg und Steg, an Fluß und Quelle, bei jedem Tun denkt er an ihre Gegenwart (722, 734, 740, 754 f.); vor allem aber (728) „die Nächte gehören den Seligen".

Der spätere griechische Dämonenglaube hat zwar vielerlei reiche Gestaltungen hervorgetrieben, aber von einer solchen beständigen Aufsicht unsichtbarer Wesen, welche bis heute in den Religionen anderer Rassen eine so große Rolle spielen, ist bei den Griechen kaum mehr eine Spur vorhanden[1]). Eine Vermutung mag hier noch Platz finden: wenn in der Folge der Pantheismus bei den Griechen trotz der Anläufe mehrerer Philosophen gar nie zu Kräften hat kommen können, so hing dies vielleicht mit an der einstigen Herrschaft jenes Polydämonismus, welcher der ausschließende Gegensatz davon ist. Es konnte nicht alles von Gott sein, denn alles war voll von Göttern, und die Welt war nicht deren Ausdruck, sondern deren Wohnsitz. Als sich dann die Einzelkulte enge mit dem jeweiligen Staatswesen der einzelnen Polis verflochten, war ohnehin für den Pantheismus jede Aussicht verloren. Gerade die hie und da vorkommenden Pantheen oder Tempel aller Götter haben mit Pantheismus am wenigsten zu schaffen: sie entstanden, und zwar einzeln schon frühe[2]), wenn man etwa bei Sicherung einer Stadt oder Landschaft keinen Gott vergessen oder übergehen wollte und sie doch nicht alle kannte, oder auch dem Zwölfgötterkreise zu Ehren.

Für die weitere Geschichte des Zeus hier nur einige Andeutungen. So oft sich bei den Griechen die Reflexion erhebt, sehnt man sich nach

---

[1]) Von diesen Resten wird weiterhin die Rede sein.

[2]) So das bei Geronthrä, welches Pausanias (III, 22, 6) alt nennt; ohne Zeitangabe das von Orneä II, 25, 5, entschieden spät das von Messene IV, 32, 1. Auch bloße Altäre, die allen Göttern gehören, kommen vor: VIII, 37, 7.

einer Einheit des göttlichen Wesens, welches dabei oft nur als Gottheit, meist aber geradezu als Zeus benannt wird. Es war gar nicht schwer, einen Monotheismus zu postulieren, wohl aber ihn geltend zu machen. Aus Lyrikern und Tragikern hat man schon öfter[1]) erhabene Worte zusammengestellt, welche eine verklärte Auffassung des Zeus als Weltherrn atmen. Die „Schutzflehenden" des Aeschylos scheinen ganz eigentlich zum Preise des Gewaltigen gedichtet[2]), des Königs der Könige, des Seligsten der Seligen, dem der Balken der Wage (der Entscheid aller Schicksale) gehört, dessen Tat so schnell ist wie ein Wort, dessen Weisheitspfade dicht verwachsen, schattig, unsichtbar laufen, bis er die Uebermütigen von hohen Türmen herunterstürzt, ja der auch in der Unterwelt als „anderer Zeus" richtet und herrscht. Immerhin ist schon hier daran zu erinnern, daß Aeschylos und seine Athener sich ein anderes Mal, im Prometheus, auch einen ganz andern Zeus gefallen ließen, welcher den übrigen Handelnden als böse, nur aber als sehr mächtig erscheint, so daß, wer zu Prometheus spricht, dies im Sinne einer klugen Fügsamkeit tut. Keine Ausgleichung in der dazu gehörenden, verlorenen Tragödie vom „gelösten Prometheus" kann diesen furchtbaren Eindruck wieder verwischt und in eine besondere Verherrlichung des Zeus umgewandelt haben[3]).

Auch bei den Philosophen, von Xenophanes und Empedokles an, bringt das Verlangen nach einer sittlichen allmächtigen Gottheit, nach einer einheitlichen und weltbildenden Kraft monotheistische Erklärungen hervor[4]), mit oder ohne Nennung des Zeus, mehr oder weniger verbunden mit Kautelen wegen der Volksreligion, und fast ohne solche bei der stoischen Schule und ihrem Welt-Zeus.

Sodann hat man in der so gewalttätigen Polis oft laut nach dem Recht geschrien und dann dem Zeus als Hort dieses Rechtes die allerhöchsten Ehren gegeben[5]). Ueberhaupt ist er im gewöhnlichen Leben der

[1]) Vergl. Nägelsbach, Zeller u. a. — Ein wichtiges Zeugnis ist hier besonders die große Elegie des Solon. Bergk, Anthol. lyr., p. 15, vergl. V. 17 ff. mit Zeus als Hort alles Rechtes.

[2]) Aesch. Suppl. 85. 153. 232. 526. 592 ff. 822, nebst dem großen Chorgesang 624 ff.

[3]) Wie O. Müller glaubte, Griech. Lit.-Gesch. II, 96 f.

[4]) Eine Uebersicht des poetischen und philosophischen Monotheismus bei Lactant. de falsa religione I, 5.

[5]) Bis endlich bei Plutarch (ad princip. inerudit. 4) Zeus die Dike nicht bloß zur Beisitzerin hat, sondern selber Dike, Themis und das vollkommenste Gesetz ist.

allgemeine Supplementargott und Wünschgott, wofür u. a. Theognis belehrend ist.

Im Volksglauben jedoch war Zeus mit der Zeit kaum mehr der Himmelsgott, eher nur noch der Wettergott, welcher regnet, donnert, blitzt und hagelt[1]. Beim Blitzen ruft man: o großer Aether! o Zeus![2]) Selbst bei einem von der Stoa angewehten Dichter wie Aratos sind alle die großen Prädikate, womit Zeus am Eingang der Phänomena und der Diosemeia verherrlicht wird, im Grunde verträglich mit einem bloßen Aethergott und Gestirngott. Zu der ersteren Qualität gehört auch, daß hohe Berggipfel, als dem Aether am nächsten, Zeusaltäre trugen[3]), und es ist bemerkenswert, daß die christlichen Zerstörer sich am spätesten an diese wagten[4]).

Das griechische Bewußtsein aber war inzwischen längst in die stärkste Abhängigkeit von den Sängern geraten, welche das Wesen der Götterwelt in mächtigen Gebilden dargestellt hatten. In Hesiods Theogonie lebt Zeus mitten in einer höchst unruhigen Genossenschaft von Wesen, die mit ihm durch ihre Herkunft gleichen Ranges sind, als noch nicht ganz sicherer Usurpator, und hiegegen hat in der Folge der griechische Geist wohl noch, wie wir sahen, stellenweise sich auflehnen, aber nicht mehr dem Zeus eine dauernde Alleinhoheit schaffen können. Von Homer vollends haben sich Zeus und die übrigen Götter gar nicht mehr erholt, wozu der achte Gesang der Ilias allein schon genügen würde[5]). Zeus bleibt nun wohl der König und Vater eines Hofes, des Olymp, aber nicht mehr. Wohl werden ihm hie und da, wenn eine Polis schon eine große Anzahl von Tempeln

---

[1]) So in dem Gespräch zwischen Zeus und Ganymed, Lucian deor. dial. 4, 2. Sehr sprechend besonders Aristoph. Nub. 368 ff. Auch schneit die Gottheit, *νίφειν γὰρ τὸν θεόν*. Pausan. VIII, 53, 4.

[2]) Sophokl. Oed. Kol. 1470.

[3]) Und ein ausschließliches Anrecht auf die Höhen hat auch Zeus nicht. Hom. Hymn. in Apoll. 22. 144 heißt es von Apollon *πᾶσαι δὲ σκοπιαί τοι ἅδον καὶ πρώονες ἄκροι ὑψηλῶν ὀρέων*. — In Attika hatten außer Zeus auch Athene und Apollon Höhenaltäre. Pausan. I, 32, 2. Anderseits könnte sogar auf der Akropolis der Zeus Hypatos oder der Zeus Polieus (I, 24, 4. 26, 6) der älteste Gott des Burgfelsens gewesen sein.

[4]) Weiteres über die Höhenkulte s. Nachtrag 2.

[5]) Außerdem erwäge man die Empörungsversuche, welche noch immer gegen Zeus vorkommen und die Verrechnung der Macht zwischen ihm und seinen Brüdern. Il. XIII, 335 ff. 631 ff. XV, 117. 123 und besonders 185 ff. Auch gab es einen Mythus, wonach die Brüder älter waren als Zeus Callim. Hymn. in Jov. 58.

hat, nachträglich noch Heiligtümer, bisweilen riesig große, errichtet wie in Athen, Megara, Selinunt, Agrigent, Korinth, Sparta; aber schon der Name derselben: „Olympieion", deutet nur auf den König und nicht mehr auf den Alleingott [1]).

Sodann hatten offenbar schon in sehr früher Zeit ganze Landschaften andere Haupt- und Schutzgötter als Zeus [2]), und diese heißen dann in jenen Gegenden groß. „Athen und das ganze attische Land," sagt Pausanias (I, 26, 7) „sind der Athene heilig; so vielen Göttern auch in den Demen Verehrung widerfährt, verehren sie gleichwohl auch die Athene;" das Erste, was man vom Meere her sah, war ihr Tempel am Vorgebirge von Sunion. Und dies in einem Gau, wo doch die meisten hohen Berggipfel Altäre des Zeus trugen. Und im attischen Gau der Kephalier hinwiederum hießen die Dioskuren „groß". Vom Peloponnes glaubte man seit alters her, er gehöre gänzlich dem Poseidon [3]), als sein ursprünglicher Wohnsitz. Die Sikelioten hatten von ihren Vorfahren gehört, es sei von unvordenklicher Zeit her unter den Einwohnern überliefert, daß die Insel der Demeter und der Kore heilig sei; allerdings gab es bei Dichtern einen Ausgleich, dahin lautend, daß bei der Hochzeit des Pluton und der Persephone Sikelien von Zeus der letztern als Brautgeschenk sei gegeben worden [4]). Allein auch dies wird wiederum aufgewogen durch übermächtige Lokalkulte wie den der Paliken [5]), und die Gegend um Himera war der Athene heilig, und die Insel Ortygia vor Syrakus war von den Göttern der Artemis geschenkt worden [6]). An der trojanischen und äolischen Küste erwähnt Strabo lauter Apolltempel und hier wird Apollon „groß" gewesen sein; in Lykien war er der eigentliche Nationalgott. Allerdings

[1]) Und am Ende war noch eher der Zeus von Olympia als der des Olymp gemeint.

[2]) Apollodor III, 14, 1 gibt hierüber die später herrschende Ansicht: Zur Zeit des Kekrops beschlossen die Götter, bestimmte Poleis in Beschlag zu nehmen. Folgt dann der Streit zwischen Poseidon und Athene um Attika. — Eine kurze Andeutung Pindar Ol. VII, 55. — Der Ausdruck für das örtliche Walten einer Hauptgottheit ist „umwandeln", ἀμφιβαίνειν. — Es ist viel, daß Solon die Fürbitte für sein Werk der Gesetzgebung (fragm. 31, Bergk, p. 20) nicht an Athene, sondern an Zeus richtet.

[3]) Diodor XV, 49. — Weiterer Götterhader dieser Art bei Pausan. II, 1, 1 und 6; II, 4, 7. — Auf Befehl des Zeus fügten sich Athene und Poseidon sogar in den gemeinsamen Besitz von Trözen, II, 30, 6.

[4]) Diodor. V, 2.

[5]) Ebd. XI, 88. 89. Der Kult der Mütter IV, 79. 80.

[6]) Ebd. V, 3.

zwischenhinein in Karien herrschen dann die Zeustempel, und auch die beiden Bundestempel aller Karer waren dem Zeus geweiht[1]), während z. B. der Bundestempel der Jonier, das Panionion von Mykale, dem helikonischen Poseidon gehörte, und drei Städte von Achaia einen gemeinsamen Tempel der „dreilosigen Artemis" besaßen[2]). — In Arkadien und Messenien scheint der mächtige Kult der „großen Göttinnen" alles andere, selbst Zeus und Poseidon in Schatten gestellt zu haben. Daß in einzelnen Ortschaften ein Lokalkult eine ganze sonstige Religion übertönen kann, ist auch in andern Zeiten und Ländern vorgekommen[3]). „Groß ist die Artemis der Ephesier." — Dieser Ruf galt wenigstens einer Gottheit, welche „ganz Asien und der Erdkreis" verehrte[4]), aber „groß" hießen auch in kleinen Städtchen einzelne Götter, in einem Sinne, wobei im Grunde jede andere Andacht nichts mehr bedeutete[5]).

Dies alles wäre unmöglich eingetreten, wenn Zeus in irgend einer Zeit der griechischen Geschichte wirklich durchgängig als der alleinige Gott wäre verehrt worden. Und so hat ihm auch der monotheistische Aufschwung einzelner Dichter und Philosophen nicht mehr emporgeholfen. Zur Zeit der Römerherrschaft besaß er seinen obligaten Kult als Reichs-Jupiter und wurde etwa auch in feierlicher Deklamation von einem Dion Chrysostomos[6]), einem Aristides Rhetor als Weltgott gepriesen. Wenn wir aber dem Lucian[7]) glauben wollen, war damals Zeus zufrieden, wenn außer dem olympischen Feste ihm noch sonst jemand in der Zwischenzeit opfern mochte.

Wenn der Polytheismus eine solche Kraft und Fülle zeigt wie bei den Griechen, so ist die stärkste Wahrscheinlichkeit dafür vorhanden, daß er das Ursprüngliche gewesen. Man wird die größte Mühe haben, sich einen entgegengesetzten Hergang konkret vorstellig zu machen, und ungemessener Zeiten würde es bedürfen, bis neben einem frühern Alleingott

[1]) Strabo XIV, p. 659. 660.

[2]) Pausan. VII, 19, 1. — Das Beispiel eines Abtausches zwischen Göttern: Poseidon tauschte von der Leto Kalauria gegen Delos ein, von Apollon Tänaron gegen Pytho. Strabo VIII, p. 374, vergl. auch Pausan. II, 33, 2.

[3]) Beispiele Pausan. I, 31, 1. 2. VIII, 21, 2.

[4]) Acta apostolor. 19, 27. Aehnlich später Pausan. IV, 31, 6.

[5]) Wenn eine Gottheit irgendwo zum σωτήρ oder zur σώτειρα geworden, genügte sie im Grunde für alles.

[6]) Orat. XII und XXXVI.

[7]) De sacrificiis c. 11. — Timon c. 4.

Zeus die reiche und große Ausbildung so vieler anderer Götter möglich erschiene.

Die Griechen besaßen nichts schriftlich Geoffenbartes, nichts irgend von außen Auferlegtes über ihre Götter, und ebensowenig eine auferlegte Lehre über die Religion. Diese beiden Hauptstücke der Theologie fehlten vollständig. Auch die Götter selbst offenbarten eine solche nicht; dasselbe Delphi, welches so zahlreiche Bescheide über Verehrung einzelner Gottheiten gab, hat niemals eine religiöse Wahrheit von allgemeiner Bedeutung ausgesprochen, auch setzt, wenigstens in der rein griechischen Zeit, kein Fragender voraus, daß der Gott auf dergleichen eingehen würde. Wenn er gestattete, daß die in Sprüche gebrachte Lebenserfahrung der sieben Weisen mit goldenen Buchstaben in seinem Tempel angebracht wurde, so geschah dies in einer Zeit, da sich überhaupt alles, was die Nation bewegte, nach Delphi drängte; daß aber in späteren, reflektierenden Jahrhunderten hie und da Fragen allgemein religiöser Art mögen an die Orakelstädten gerichtet worden sein, ist nicht undenkbar.

Der griechische Glaube ist reine Schöpfung der Nation als solcher, und in zweierlei Sinn vielgestaltig wie diese: durch den enormen Gestaltenreichtum an sich und durch die Verschiedenheit der Sage über die nämlichen Gestalten und Hergänge. Er ist Polytheismus von vornherein, woneben jene einzelnen Versuche zur Einheit des göttlichen Wesens kaum in Betracht kommen.

Die fremden Zutaten werden von der neuern Forschung mehr und mehr beschränkt, abgesehen natürlich von jenen Gottheiten, deren Grundform die Griechen mit andern arischen Völkern gemeinsam haben könnten. Die „allein Fremde", welche als solche in Griechenland Eingang gefunden[1], ist die phönicische oder überhaupt semitische Astarte-Aphrodite, welche wohl schon über griechischen Meerbusen ihre Heiligtümer besaß, als das Volk noch in sehr urtümlichem Zustande lebte. Vermutlich hatte sie auch ihren Adonai schon mit sich.

Während nun die Götter fast ausschließlich national und Schöpfungen des griechischen Volkes sind, gelten sie doch naiver Weise für Herren der ganzen Welt, indem man in der Zeit der Fixierung der Religion von dieser Welt noch nicht viel mehr als die eigenen Wohnsitze kannte. Die

[1]) Milchhöfer, die Anfänge der Kunst in Griechenland, S. 87.

Götter baden in dem weit entfernt gedachten Okeanos, sie schmausen bei den Aethiopen, und Apollon fährt periodisch zu den Hyperboreern, während Proteus in Aegypten haust. Mit der Zeit lernte man dann die Götter weiterer Nationen kennen, und zwischen den ägyptischen und den griechischen wurde bald nach Verwandtschaft gesucht, während sich anderseits auch in die so schwach gehütete griechische Religion Fremdes und namentlich Halbfremdes hie und da eindrängte, nämlich halbgriechische Seitengestalten der Gottheiten, wie Bendis, die thrakische Gestalt der Artemis, Kotytto die phrygische, Sabazios als kleinasiatischer Verwandter des Dionysos u. s. w., welche aus den Kulten der Sklaven und Metöken auch in den Kult der Griechen hineingerieten, wenigstens in den größern Städten. Gar nicht zu entschuldigen war das Eindringen der phrygischen Göttermutter (Kybele), welche bei den Griechen schon reichlich ersetzt gewesen wäre durch Gäa, Demeter und Rhea. Der erste, welcher nach Attika kam und die Weiber die Weihen der Göttermutter lehrte, wurde zwar getötet und in die „Schlucht", das Barathron, geworfen, aber infolge einer Pest mahnte das Orakel, den Getöteten zu versöhnen [1]), und wahrscheinlich schon unter den Peisistratiden erhob sich der Tempel dieser Göttin, das Metroon. Sie suchte sich freilich als Demeter zu geben und auch Euripides ging auf diese Fiktion ein, die Athener aber mußten sich sagen lassen: so wie sie in andern Dingen das fremde liebten, so auch in betreff der Götter [2]); überhaupt fand man, diejenigen Staaten, welche am leichtesten das Bürgerrecht an Fremde gäben, ließen auch am leichtesten fremde Götter zu. Nicht jedermann war so entschlossen wie die Kaunier [3]), welche einst mit vollständigem Aufgebot auszogen und bis an die Landesgrenze mit Speeren fuchtelten in der Luft, in der Meinung, damit die fremden Götter auszutreiben [4]). Der Form nach behielt sich wohl der Staat die Verfügung über fremde Kulte vor, allein die Praxis war eine ungleiche. Wenn vollends eine Hauptklage gegen Sokrates auf Einführung neuer Götter lautete, womit sein unschuldiges Daimonion gemeint war [5]), so weiß man ja, daß der Haß

[1]) C. F. Hermann, Gottesdienstliche Altert. § 10, 10. — Pindar war ein eifriger Diener der Göttermutter.

[2]) Strabo X, p. 722.

[3]) Herod. I, 172.

[4]) Ueber den wichtigsten griechischen Tempel der Isis (in Tithorea) und dessen sehr absonderlichen Kult Pausan. X. 32, 9.

[5]) Und dies in einer Zeit, da Philosophen überhaupt gerne ihre terminos zu göttlichen Wesen erklärten.

gegen ihn von einer ganz andern Seite stammte. Die spätere allgemeine Göttermischung seit Diadochen und Römern mag hier einstweilen nur erwähnt werden.

Wie die große nationale Schöpfung der griechischen Religion im einzelnen zustande kam, darüber wird es stets nur Vermutungen geben, und diese werden noch lange miteinander streiten. Auch die Kunde der jetzigen Naturvölker und Halbkulturvölker und ihrer Götterwelt lehrt uns nicht viel über den Hergang bei diesem ganz einzig begabten Griechenvolk, welches dieser seiner Hervorbringung die hingebendste Teilnahme widmete viele Jahrhunderte hindurch. Was wir ahnen dürfen, ist ein Doppelprozeß: Während einzelne Stämme gewisse Götter und Götterpaare besonders verehrt und sich nachher gegenseitig vervollständigt haben mögen, kann sich dies von der andern Seite ausgeglichen haben, indem ursprünglich verschiedene Gestalten in Eine Göttergestalt zusammenflossen, auf welche sich die verschiedenen Mythen häuften. Genug, daß Alles national war, und daß die Götter, welches auch ihre Herkunft sein mochte, für autochthon galten, Griechen wurden, wie das Volk selbst. Ihr Mythus ist an zahllosen Stellen lokalisiert, ja von mehreren wollte man die heilige Geburtsstätte kennen, sogar an verschiedenen Orten. Diese Religion ist, wie gesagt, nicht durch eine Kraft von außen dem Volke vorgeschrieben oder als heilige Satzung auferlegt, sondern sie ist ein Produkt der höchsten Bildkraft desselben.

Ihre Ausbildung ist nicht geschehen durch Priester. Wohl gab es solche von frühe an bis in die spätesten griechischen Zeiten, aber es gab niemals einen Priester stand und vollends kein Priester tum, und erst mit einem solchen beginnt auch eine Theologie, ein geistliches Gesamtwissen, ein heiliges Recht und eine schriftliche Aufzeichnung von Offenbarungen. Die griechische Religion würde von Anfang bis zu Ende anders lauten, wenn ein Priestertum Einfluß darauf gehabt hätte. Die urtümlichsten, bisweilen fratzenhaft schrecklichen Auffassungen der Persönlichkeit und des Mythus der Götter würden festgehalten worden sein und mit denselben die Bangigkeit, nicht aus Politik und Herrschsucht der Priester, sondern, weil solche sich an die Auffassung früher Vorgänger in der Regel gebunden glauben; die ganze epische Poesie wäre unmöglich geworden. Auf einem weitern Stadium würde, wie oben bemerkt, ein allgemeines Priester=

tum in irgend einer großen Krisis die Religion verändert, umgedeutet, vereinfacht, bestimmten Konsequenzen untertan gemacht haben, und vor allem würde die mit jeder Theologie unverträgliche Idee des Schicksals haben weichen müssen. Diese einzige mächtige Anschauung von der Notwendigkeit, vermöge welcher alles geschieht, und welcher auch die Götter untertan sind, besaßen die Griechen durch eigenes Nachdenken und ursprüngliche Anlage und ließen sich dieselbe niemals nehmen. Den Kultus würden Priester für das ganze Volk gleich gemacht, und er würde nicht die tausendfaltige freie Blüte gebildet haben, die uns aus der Ueberlieferung so wunderbar und oft so narkotisch entgegenduftet. Auch würden mächtige Priester, wenn sich die Kulte auf bange Weise anhäuften, selber an Ort und Stelle Rat gewußt haben; Athen z. B. hätte nicht nötig gehabt, den Weihekünstler Epimenides aus Kreta kommen zu lassen [1]), und der delphische Apoll wäre nicht für unzählige Kultusfragen von allen Seiten her die große Instanz geworden. Endlich würde höchst wahrscheinlich eine Anzahl bestimmter Heiligtümer einen festen Vorzug genossen haben, schon weil sich bei solchen ein höherstehendes Personal gesammelt hätte. Das Umgekehrte aber geschah: *weil* einzelne Tempel als Orakel oder als Mysterienheiligtümer besondere Wichtigkeit erlangt hatten, sammelte sich um dieselben mit der Zeit eine immer noch sehr mäßige Zahl von priesterlichen Personen [2]), allerdings umgeben von zahlreichen untergeordneten Opfergehilfen.

Es fehlt im griechischen Mythus, zumal in der Theogonie, nicht an Zügen, welche Resultate des Denkens und bewußt allegorischer Art sind, und bei welchen man von Theologie reden kann, allein es ist nicht Theologie von Priestern, wie sich zeigen wird.

Die ganze griechische Religion mit all ihren Gestalten und Mythen macht vielmehr den Eindruck, daß sie *laienhaft* sowohl entstanden als überliefert sei. Man unterscheidet mehr oder weniger deutlich zwei Stufen: Dem Volksbewußtsein gehören die frühern Bilder, da jene Gestalten und Mythen noch ihrer Naturbedeutung [3]) (Flüsse, Gebirge, Meere, Himmels-

[1]) Plutarch, Solon 12.

[2]) Für Delphi die bekannte Hauptaussage: Plutarch Quaest. Graec. c. 9.

[3]) Der Verfasser gesteht, daß er sich in die [anfangs der 80er Jahre] allgemein herrschende ausschließliche Herleitung der Götter aus den Anblicken und Vorgängen der Natur nicht finden kann. Aus dem äußern Leben des Menschen (Kämpfe, Seuchen u. s. w.) und namentlich aus seinem

lichter, Gewitter, Regen, Wolken, Stürme, Vegetation, Herdfeuer u. s. w.) näher waren, ja ihr noch genau entsprachen — und die spätere Stufe, da aus diesem allem eine persönliche und episch bewegte Welt geworden und der ursprüngliche Sinn verändert ist.

Jenen ersten Zustand können wir uns nur noch ahnungsweise vergegenwärtigen. Die Griechen fühlten sich umgeben von einer Zahl gewaltiger elementarer Mächte, welche zum Teil schon eine bestimmte, meist furchtbare, aus menschlichen und tierischen Teilen gemischte Persönlichkeit gewonnen hatten, auch bereits durch ihr Tun einen Anfang von Mythus besaßen, und dieser mochte teils dem allgemeinen Stammgut arischen [1]) Glaubens, teils der ursprünglichen griechischen Volksphantasie angehören und dann örtlich sehr eigen und verschieden lauten. Was für Bilder gewährten schon die Vorgänge in der Luft, wo die Naturmächte in schrecklichem Kampf aneinander geraten: die Gewitterwolken des Südens als geflügelte Ungeheuer, der Blitz als entsetzlicher Dämon sie spaltend und aus ihnen hervorbringend! — Daneben herrschten gewiß auch gabenspendende Gottheiten, und das Feuer, zumal das des Herdes, wird Verehrung genossen haben von Anfang an. Die Gestalten des Meeres, welche später eine so reiche und schöne Gesamtheit bilden, werden schon in dieser alten Volksanschauung allmählich, und anfangs wohl schreckhaft genug, hervorgetreten sein; vielleicht hatte die Nation früher binnenländisch gelebt, und das Meer war ihr dann ein neuer, höchst mächtiger Anblick gewesen. Der Kultus wird, wie noch viel später, im ganzen der des Hausvaters am Herd, des Hirten auf dem Felde, des Schiffers am Gestade, des Anführers an der Spitze seiner Scharen gewesen sein. Daneben aber gab es vermutlich schon manche heilige Stätten, welche teils jenen göttlichen und dämonischen Wesen, teils aber der unterirdischen Welt gehört haben können, wie vielleicht die ursprünglichen Orakel samt und sonders.

Von der Veränderung, welche hierauf eintrat, hatte Herodot (II, 53) folgende Anschauung: „Homer und Hesiod, welche ich nur für vierhundert

innern Leben möchten sich doch auch noch andere Dämonen erhoben haben. Wenn auch Augeias ein Sonnensohn war, so ist doch wohl der Mist in seinen Ställen nicht als ein „dunkelndes Ungewitter“ zu deuten, sondern ein alter hyperbolischer Scherz über den Herdenreichtum der Urzeit.

[1]) Sage man vielleicht eher: allgemein menschlichen.

Jahre älter als meine Zeit halte, sind es, welche den Hellenen ihre Theogonie geschaffen und den Göttern ihre Beinamen und Ehren und Fächer zuerteilt, auch ihre Gestalten beschrieben haben." Es stört uns in alten Zeiten nicht, wenn mächtige Hergänge, auch solche, die sich auf Jahrhunderte verteilten, an einen oder zwei Namen gehängt werden, — genug, daß hier Sänger namhaft gemacht sind als Urheber einer großen Veränderung in der Religion. Gewiß sind Homer und Hesiod bei weitem nicht die frühesten, sondern schon sehr ausgebildete Stimmen des Epos gewesen, aber richtig betont ist die nunmehrige Herrschaft der Poesie über alle Götterauffassung.

Die Anlage zur Götterdichtung war gewiß schon längst vorhanden, denn die Seele suchte sich von frühe an über die Bangigkeit vor dem Uebernatürlichen zu erheben, indem sie den Anrufungen eine höhere Gestalt und Weihe gab, und so wird man bei den Heiligtümern Anfänge von Hymnengesang vermuten dürfen[1]. Im Volk aber werden jene Lieder schon vorhanden gewesen sein, die es noch später sang zur Feier bestimmter Augenblicke des Lebens überhaupt und der Jahreszeiten insbesondere: der Linosgesang und seine Varianten, womit überall in der Gestalt eines frühgestorbenen Königssohnes u. s. w. die hingegangene Blüte des Jahres beklagt wurde; die ermutigenden Päane, die Frühlingslieder, die Hymenäen, die Totenklage u. s. w. Noch in der geschichtlichen Zeit waren uralte Reste dieser Art vorhanden, und Herodot (IV, 35) erwähnt sowohl den Hymnus, den die Weiber auf Delos beim Almosensammeln singen, als auch „die übrigen alten Hymnen, welche auf der Insel gesungen werden", lauter Schöpfungen des mythischen Dichters Olen aus Lykien.

Irgendwann ist dann der Welttag des erlösenden epischen Gesanges angebrochen, vielleicht plötzlich durch eine unerwartete Hebung. Hochbegabte Menschen, im Vollbesitz der bisherigen Volksphantasie und religiösen Tradition, wurden sich des Vermögens bewußt, dies alles in einen größern Zusammenhang zu bringen und im Sinne des Volkes daran weiter zu dichten. Sie waren es, welche vor allem die Götter zu menschenähnlichen und dabei doch völlig wunderbaren Wesen umbildeten und sie von dem fratzenhaften Aussehen, das zuhörende Volk aber von der Bangigkeit be-

[1]) Die hypothetische Verteilung der Hymnen je nach den Göttern auf die einzelnen mythischen Dichter mag auf sich beruhen.

freiten[1]); ihnen zuerst gestaltete sich das Auftreten der Götter sowohl in ihrem besondern Leben als unter den Menschen zu einer Welt der erstaunlichsten Bilder, und in diese Welt wurden die bisherigen Sagen von Kämpfen und Wanderungen der Nation von selbst mithineingezogen und zum Heldenmythus verklärt — alles gemäß dem innersten Sinnen und Sehnen des Volkes, aber nur das Werk seiner höchsten und feinsten Kräfte. Es genügt, eine einzige göttliche Gestalt, wie z. B. Helios, in der reichen Ueberlieferung von seinem wunderbaren Dasein und Erscheinen zu verfolgen, um überall den Sänger zu ahnen, welcher allein diese Welt von schöner Bildlichkeit hat aus dem Volksglauben heraus entwickeln können. Vielleicht erhob sich das Epos an mehrern Orten fast zugleich; das übrige tat dann jene dem hellenischen Leben eigene Art des Wettkampfes, der Agon, welcher auf allen Gebieten später sich als eine der stärksten Mächte erweisen sollte. Die Bevölkerungen aber, welche den Aöden zuhörten, waren gewiß schon überwiegend städtische und geistig geweckte, und die Aneignung des Gesungenen eine eifrigere als auf dem Lande.

Diese Sänger sind es auch wohl gewesen, welche als Wandernde die Einheit des hellenischen Schauens und Denkens gefördert, ja geschaffen haben, denn die Nation bestand aus vielen kleinen Stämmen und Staaten, deren bisheriger geistiger Austausch nur gering gewesen sein kann. Und nur die Sänger suchten das Volk von Ort zu Ort auf; denn Herumreisende anderer Art sind damals schwer denkbar.

Sie waren nicht zugleich Weissager und Heilkundige oder gar Priester, wie man schon geglaubt hat[2]). Homer scheidet die Stände ganz ausdrücklich, indem er als Leute, die man zu sich bescheidet, den Weissager, den Arzt, den Baumann und den Sänger besonders aufzählt[3]). Erst die Orphiker seit dem VI. Jahrhundert haben ihren Helden, der ursprünglich nur ein mythisches Bild des Gesanges war, mit jenen Anhängseln von

[1]) Führte vielleicht der Weg von dem Schrecklichen in das Schöne bisweilen durch das Komische hindurch? Die zahlreichen komischen Züge des Götterlebens bei Homer könnten Reste dieser Art sein. Später konnte dann eine absichtliche Götterburleske hieran anknüpfen.

[2]) Dies bei Anlaß des Achill und der übrigen Zöglinge des Cheiron, der „ein Lehrer der Musik, der Gerechtigkeit und der Heilkunde" gewesen sein sollte, Plutarch, de musica, 40.

[3]) Odyss. XVII, 383, ein Vers, als wäre er zur ausdrücklichen Warnung ausgesprochen.

Weihen, Reinigungen, Heilungen, Abwendungen des Götterzorns u. s. w. beladen, freilich aber damit allgemeinen Glauben gefunden, so daß z. B. Aristophanes [1]) wie selbstverständlich dem Orpheus und auch dem Musäos Weihestiftungen, Heilungen und Weissagungen zuteilen konnte. Statt dessen sind die Sänger wahrscheinlich die ersten großen Entdecker und Meister der griechischen Sprache und ganz gewiß die Schöpfer der epischen Mundart gewesen, welche bei Griechen aller Mundarten verständlich wurde. Ihren Stil freilich und die äußere Form, den Hexameter, lernen wir erst aus dem reifsten Beispiel, aus Homer kennen. Ihre mächtige Aufgabe als Sänger füllte wahrlich ein Leben aus, und sie hätten nicht noch nebenbei Mantik, Krankenheilung [2]) oder vollends ein priesterliches Amt auf sich nehmen können.

Und für ihren Gesang, so viel Götterwelt und Götterglauben derselbe auch enthält, bedurften sie keiner priesterlichen Vermittlung. Es sind die Genien des Gesanges, die Musen, von welchen der Hirtenknabe Hesiod seine Bestallung und Weihe unmittelbar erhält [3]), und seine Erzählung hierüber leuchtet von urtümlicher Naivetät. Ton und Dichtung haben hier sehr viel höhere Patrone, als irgend ein Priester hätte sein können, nämlich Götter selbst, Apollon und Hermes und jene Musen; auf dem Olymp ist Sang und Klang beständig zu Hause. Außer diesen Göttern werden für den Aöden auch seine irdischen Vorgänger zu Wundergestalten mit eigenen, meist tragischen Mythen.

Wenn wir aber für sein Verhältnis zu den Zuhörenden den richtigen Gesichtspunkt gewinnen sollen, müssen wir von gar allem abstrahieren, was uns jetzt umgibt. Nichts ist für uns fremder als ein Volk, das nicht nach Tagesneuigkeiten frägt, sondern dringend und eifrig nach umständlichem Bericht verlangt über die von ihm selbst geschaffenen, aber unfertig oder schreckhaft gebliebenen Götter und Heroen, welche ihm jetzt in solcher Schönheit und Lebensfülle entgegengebracht werden. Es ist sein eigenes Wesen, nur in erhöhtem Ausdruck, und dazu das Bild des Weltganzen: Olymp, Erde und Unterwelt im mächtigen Zusammenhang. Ein

---

1) Aristoph. Ran. 1030 f.

2) Wohl mochten hingerissene Zuhörer etwa einem Sänger überhaupt alles Höchste und also auch diese Fähigkeiten zutrauen.

3) Hesiod. Theog. 22—35. — Die Parallelsage vom Lyder Karios, der von den Musen am See Torrebia die Musik lernt, Nic. Damasc. fragm. 17 bei Dindorf.

dringenderes Bedürfnis ist die Poesie auf Erden nie wieder gewesen; denn nur die Sänger wissen Auskunft über dies alles und vervollständigen diese Auskunft von Geschlecht zu Geschlecht.

Ihre völlige Herrschaft über die Phantasie der Nation bildet ein Ganzes mit ihrem eigenen naiven Glauben an ihre Erzählungen, welche doch im Grunde ihr eigenes Werk sind und untereinander stark abweichen können. Das zuhörende Volk glaubte gewiß jedesmal, was es hörte, und sehnte sich nach mehrerem. In diesem großen Idealbilde seines eigenen, dauernden Seins genoß es gewissermaßen lauter Ewigungen, während wir heute von lauter Zeitungen umgeben sind.

Nicht bei allen Völkern, welche epischen Gesang gehabt haben, sind Sänger und Hörer so völlig in ihrem Stoffe aufgegangen. Bei den Germanen war die Ueberlieferung von den Göttern die Sache einer laienhaften Poesie wie bei den Griechen, allein es waltete ein wichtiger Unterschied ob: „In der germanischen Göttersage läßt sich der dichtende Geist, der sie geschaffen hat, niemals ganz gefangen nehmen von dem Wahne ihrer Wirklichkeit. Wie wundersam er auch träume, beständig wach im Hintergrunde bleibt sein Bewußtsein, daß dies alles seine Schöpfung sei, die er nicht handgreiflich zu nehmen habe, sondern als bildlichen Ausdruck für Naturverhältnisse und sittliche Gebote; daß er bei aller Tiefe, allem Ernst mit seinen Göttern und Helden dennoch ein freies und heiteres Spiel treibe [1])." In den Griechen dagegen scheint lange Zeit ein fester Wille gelebt zu haben, jeden möglichen ursprünglichen Sinn ihrer Mythen zu vergessen und alles durchaus episch zu fassen, daher sie denn auch eine viel größere epische Schönheit erreicht haben; es fehlt — abgesehen von der Theogonie — jede Ahnung, als ob der Mythus nur eine Hülle, ein symbolischer Ausdruck für etwas jenseits davon Liegendes sein könnte; Gestalt und Bedeutung scheinen sich vollkommen zu decken, indem eine hohe Kunst sie in Eins geschmolzen. Jeder Versuch einer spekulativen Umgestaltung der Religion, ja jede Neigung zu einer abstrakten Auffassung des Göttlichen mußte dann lange Jahrhunderte hindurch ohnmächtig bleiben gegenüber der schönen Bildlichkeit.

Wenn man nun den Wert einer Religion ausschließlich schätzt nach ihrem größern oder geringern Vermögen, die Grundlage für die Sittlich-

[1]) W. Jordan, Epische Briefe, S. 263.

keit zu bilden, so stehen hierin selbst die schönsten Polytheismen zurück, und so auch der griechische. Seine Götter, auch als sie frei geworden von der frühern düster dämonischen Gestalt, bleiben doch ihrem Ursprung nach Naturkräfte[1]), und da ihrer viele sind, herrscht nur ein sehr bedingtes Vertrauen auf die Macht der einzelnen Gottheit, — denn die allgemeine Weltgewalt, das Schicksal, liegt außerhalb von ihnen — und vollends nur ein höchst ungleiches Vertrauen auf ihre Güte. Der endlos reiche Götterdienst darf hieran nicht irre machen. Unsere anfängliche Frage: was die Griechen an ihren Göttern hatten? — rückt der Beantwortung schon etwas näher: unaussprechlich Vieles, indem dieselben aus der Anschauung des gesamten Volkes hervorgegangen und dann von den höchsten geistigen Kräften desselben menschlich ausgebildet und zum verklärten Spiegel der Nation gestaltet worden waren, — aber nur sehr mäßiges, sobald es sich um moralische Vorbildlichkeit und um Trost handelte.

Kosmogonie und Theogonie der Griechen denkt man sich gerne erst entstanden, nachdem die größten Götter ihre reife Gestalt schon erreicht hatten. Der Ursprung möchte jedoch ein älterer sein.

Kosmogonien, welche je nach den Religionen zugleich Theogonien sein können, waren bei mehreren, ja vielleicht bei allen alten Völkern vorhanden[2]), als Resultat eines tiefen Bedürfnisses der Menschennatur, sich über den Ursprung der Dinge eine Gesamtrechenschaft zu geben. Sie sind nirgends ersonnen von einsamen Weisen und Denkern, sondern ein Teil des Volksglaubens, aber in der Ueberlieferung, wie sie vorliegt, nur mehr oder weniger ursprünglich und echt. Die phönizische z. B., an deren möglichen Einfluß auf die griechische schon öfter gedacht worden ist, besitzen wir nur beträchtlich gefälscht[3]).

Ohne nun eine Parallele dieser Kosmogonien mit der griechischen wagen zu dürfen, behaupten wir doch, daß bei den Griechen das kosmogonische und theogonische Bedürfnis und Vermögen ganz besonders groß

[1]) Unsern Vorbehalt hierüber s. oben S. 32 Anm. 3.

[2]) Sie finden sich schon bei Naturvölkern. Ueber die Schöpfungsmythen der roten Rasse vergl. J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen, an vielen Stellen.

[3]) Vergl. die Exzerpte aus dem sogenannten Sanchuniathon bei Philon von Byblos und aus diesem bei Euseb. Einiges ist deutlich erst von den Griechen herübergenommen, anderes ruft schon der Erwägung, daß der Exzerptor Philon Zeitgenosse der ersten Gnostiker gewesen ist.

gewesen sein muß[1]). Außer dem Gedichte, welches dem Hesiod zugeschrieben wird, sind uns nämlich (von Inseln her, wo sich solche Ueberlieferungen eher erhielten) noch mehrere lokale Theogonien und Ansätze zu solchen überliefert, und noch viel mehrere mögen vorhanden gewesen und untergegangen sein; ja es ist denkbar, daß Hesiods allgemeinere Geltung durch deren Vorhandensein einigermaßen erschwert und verspätet wurde.

Kreta besaß eine vollständige Theogonie[2]); hier waren fast alle Götter geboren, schon die Titanen samt Zeus und seinem ganzen Geschlecht; von hier aus verteilten sich die Götter über die ganze übrige Welt; halb göttliche Geschlechter und Schöpfer der Kultur folgten auf sie: Die idäischen Daktylen und nach ihnen die Kureten; die Insel war reich an örtlichen Erinnerungen an dies alles, und auch hier wußte man noch die Stelle, wo Zeus die Giganten besiegt hatte; endlich schloß sich eine besondere Heroenwelt an, beginnend mit Minos. Und wie die Götter, so sollten auch Opfer und Weihen von Kreta aus zu den andern Menschen gelangt sein; dieselben Begehungen, welche man in Eleusis und Samothrake mystisch vollziehe, würden, so hieß es, in Knossos von alters her öffentlich allen mitgeteilt. — Auch Rhodos besaß eine Ursage, welche selbst in der unvollständigen Ueberlieferung[3]) nahezu eine Theogonie vertritt oder doch die allgemein griechische entbehrlich machte. Die ursprünglichen Herrn der Insel sind jene rätselhaften dämonischen Telchinen, Wettergötter, welche sich verwandeln können; ihnen, den Söhnen der Thalassa, hat einst Rhea das Kind Poseidon zur Rettung anvertraut; daneben werden sie Erfinder der Kultur und Künstler in Metall, hüten aber neidisch ihr Können. Dann folgt eine Herrschaft des Poseidon als Gemahles einer Schwester derselben, dann die furchtbaren Söhne aus dieser Ehe, welche von ihrem Vater müssen unter der Erde verborgen werden[4]) als „Dämonen gegen Morgen hin“. Auf einem Teil der Insel hausen auch Giganten. Vor der allgemeinen Flut verlassen die Telchinen das Land;

---

[1]) Schon Götter selbst treiben ja Theogonie, wie z. B. der kleine Hermes, Hom. Hymn. Merc. 427 ff.

[2]) Diodor V, 64 ff. — Laut Diog. Laert. I, 10, 5 gab es eine zusammenfassende Dichtung hierüber, welche man dem Epimenides zuschrieb. — Die sonstigen Quellen, welche dem Diodor vorlagen: V, 80.

[3]) Diodor V, 55 ff. — Eine Variante bei Strabo XIV, p. 654.

[4]) Eine deutliche Parallele zum zeitweiligen Schicksal der Hekatoncheiren und der Titanen in der großen Theogonie.

nach derselben, aus Liebe zu der Poseidonstochter Rhodos, trocknet Helios die Insel wieder. Seine Söhne sind die fortan herrschenden Heliaden „und die übrigen Autochthonen" und ihm als neuem Stammvater bleibt Rhodos hinfort geweiht. — Samos war laut Euphorion[1]) in der ältesten Zeit unbewohnt, da erschienen gewaltig große schreckliche Tiere, die Neaden oder Neiden, von deren bloßem Geschrei die Erde barst, und mit dieser Erdrevolution kann eine ganze Kosmogonie begonnen haben, welche nicht mehr vorhanden ist.

Gegenüber von örtlichem Inselglauben aller Art und von vielleicht zahlreichen, noch nicht gelungenen allgemeinen Versuchen war es nun für die ganze Nation von höchster Bedeutung, daß ein theogonisches Werk entstand, welches bei allen Griechen durchzudringen vermochte. Es ist dasjenige, welches mit fraglichem Recht den Namen des Hesiod führt, indem man es längst nicht mehr für eine Schöpfung desjenigen halten will, welcher „Werke und Tage" dichtete. Die Erhaltung erscheint als eine ungleiche; umständlich ausgeführte Bilder, wie z. B. der Preis der Hekate (vergl. 411—452), die Sage von Pandora (571—612), der Titanenkampf (617—725), Macht und Sturz des Typhoeus (820—868) könnten einst noch mehrere vorhanden gewesen und einer Abkürzung unterlegen sein. Wir wollen uns aber hüten, noch weiter zu gehen in Vermutungen bei einem Denkmal, dessen Betrachtung ohnehin in dem Leser späterer Zeiten eine Welt von Fragen, Deutungen und systematischen Konstruktionen zu wecken pflegt, sogar bei jeder Lesung eine andere Welt. Die mächtige Kraft und Schönheit des alten Sängers, sobald er in Schwung gerät, seine Persönlichkeit, sein vermutliches Zeitalter und die für uns so schwierige Vorstellung von einer lange nur mündlichen Ueberlieferung, dies alles muß hier zurücktreten neben der Frage über die Volkstümlichkeit dieser Theogonie.

Vor allem offenbart das Volk, welchem dieser Dichter zu entsprechen berufen war, gewisse besondere Fähigkeiten: eine Sprache, die sich in ihrem eigenen Reichtum ergötzte und zumal im Hervorbringen von Namen unersättlich war, — heimlich untrennbar verbunden mit einer gestaltenschaffenden

[1]) Bei Aelian Hist. anim. XVII, 28. Ueber Kos (richtiger Keos) die Sage bei Heraklid. Pont. Näheres Preller I. 307. In der Ilias enstehen die Götter einfach aus dem Okeanos, der noch viel später „das Bad der Götter" heißt.

Phantasie, deren Gebilde mit dem bedeutungsvollen Namen zugleich entstanden; außerdem bereits die Kraft, eigentliche Abstrakta als Persönlichkeiten zu schauen [1]) und mitten unter den Göttern auftreten zu lassen. So entsteht ein gewaltig großes Personal, das einen ganz andern Eindruck macht als z. B. die Emanationen und Aeonen der Gnostiker, welche hinter Büchern ersonnen sein können. — Dasselbe Volk hatte vielleicht schon seit alten Zeiten zwischen seinen übermenschlichen Wesen Verwandtschaften geahnt, Kausales und Abgeleitetes unterschieden, Gegensätze gekannt und Abstammungen und Kämpfe daraus gemacht. Nicht erst Hesiod hatte „für die erzeugten Götter Väter aufgestellt", wie Plutarch meinte [2]). Allmählich hatten sich diese Anschauungen vertieft, und es war stellenweise schon eine laienhafte Theologie, ein Anfang von Ideen über Rang und Folge der Weltkräfte daraus geworden, nur konnte dies alles je nach Gauen und Stämmen sehr verschieden lauten. Die Größe Hesiods lag nun darin, daß er das Vorherrschende und Lebensfähige erkannte und in einem lebendigen Strom der Poesie zusammenfaßte. „Die Vorstellungen von den Göttern, ihrem Range und ihren Verwandtschaften, welche sich in den verschiedenen Landschaften Griechenlands viel mannigfaltiger ausgebildet hatten als in irgend einem andern Lande der alten Welt, bekamen an der Theogonie einen Prüfstein ihrer Allgemeingültigkeit; was sich von Mythen damit nicht in Uebereinstimmung bringen ließ, sank in die Dunkelheit einer bloß lokalen Ueberlieferung zurück [3])." Hier zuerst vielleicht hatte die Aödenpoesie, lange nachdem sie das Epos geschaffen, sich des Götterwesens in einem großen Zusammenhange angenommen, und Hesiod (oder wer es gewesen) wurde im höchsten Sinne ein Lehrer seines Volkes und blieb dennoch Dichter. Nicht umsonst beginnt seine Theogonie mit jenem wunderbaren Lobgesang auf die Musen, in welchem er erzählt, wie sie ihn zu seinem Amte weihten.

Er lebt bereits in der Anschauung eines sehr ausgebildeten Götterwesens und Götterstaates, wie derselbe schon bei Homer vorhanden ist. Zeus und sein Geschlecht haben die Welt inne, und von dieser Tatsache

[1]) Es wird uns ganz besonders schwer, das Abstrahieren als ein populäres Vermögen anzuerkennen; wir denken an literarisch gebildete Leute, welche so etwas ersonnen und dem Volke plausibel gemacht hätten.

[2]) de placitis philoss. I, 6.

[3]) O. Müller, Gesch. d. griech. Lit. I, 153.

aus wird alles rückwärts Liegende beleuchtet, als Vorgeschichte. Die Dynastien des Uranos und Kronos sind nicht etwa Götter, welche in ältern Zeiten wirklich verehrt worden wären, sondern Voraussetzungen einer theologisch und auch schon politisch berührten Phantasie, welcher der Anblick von Herrscherwechseln nichts Ungewohntes war, und Zeus verrät (vergl. 390) völlig die Art eines irdischen Usurpators: denjenigen, welche ihn im Kampfe gegen die Titanen unterstützen werden, verspricht er, sie nie ihrer Ehren zu berauben, ja, wer von Kronos nicht befördert worden, der solle es jetzt werden.

Den möglichen spekulativen Inhalt dieser ganzen Offenbarung wird, wie gesagt, jeder Leser der neuern Zeit auf seine Weise zu ermitteln suchen. Manches aber ist für jedermann klar. Die Götter sind nicht von Ewigkeit her; weit entfernt, die Welt geschaffen zu haben, sind sie selber aus dem Schoß der dunklen Naturmächte entstanden[1]); aus der Kosmogonie geht die Theogonie hervor; das Elementare zeugt den Gott, z. B. (V. 233) Pontos den Nereus. Auch die Menschen sind hier nicht von den Göttern geschaffen, sondern im Verlauf der Dichtung (V. 535) auf einmal sonst vorhanden. Und nicht zu ihrem Glücke, denn auch hier redet deutlich jener Pessimismus, der den ganzen griechischen Mythus durchzieht. Das Unglück und das Böse im Menschenleben beginnt mit dem großen Frevel in der Götterwelt, der Entmannung des Uranos durch Kronos; nun erst gebiert die Nacht u. a. jene Aengstiger des Menschengeschlechtes: den Schicksalstod, den Dämon des gewaltsamen Todes (Ker), den Spott, den Jammer, die drei Schicksalsgöttinnen, die Vergeltung, den Betrug, das verderbliche Alter, den Hader, endlich die Eris, welche dann die Mutter einer zweiten Generation von lauter Gram und Frevel wird. In der Erzählung von Prometheus (V. 535) kommt es überdies an den Tag, daß die Menschen ein böses Gewissen haben, weil sie die Götter bei den Tieropfern betrügen, und daß Zeus deshalb „den elenden sterblichen Menschen" das Feuer vorenthalten wollte. Was aus den Menschen sonst noch wird, zumal nach dem Tode, ist nicht Sache einer Theogonie; im Tartaros des Hesiod kommen nur über- und außermenschliche Wesen vor.

Mit Ausnahme des letzten Teiles, in welchem Zeus und sein Geschlecht

---

[1]) Hierüber deutlich V. 111.

unangefochten herrschen[1]) und sich auch schon mit Sterblichen vermischen, lautet das Gedicht vorherrschend furchtbar, und Kämpfe wie die gegen die Titanen und gegen Typhoeus hat die Poesie aller Zeiten wenige mehr geschildert; auch außerdem herrscht ein großer Reichtum an Schreckensgebilden jeder Art, an dämonischen und tierischen Ungetümen, welche etwa noch an jene Figuren auf den ältesten geschnittenen Steinen erinnern. Großartig mysteriös, wie überall in der ältesten Dichtung, erscheint unserm jetzigen Bewußtsein insbesondere alles, was zur sogenannten mythischen Geographie gehört; eine Reihe von schwankenden, hie und da sich ausschließenden Bildern, welche nachzuzeichnen (wie z. B. die Herausgeber des Dante mit dessen drei Welten des Jenseits zu tun pflegen) völlig unmöglich sein würde. Die Tartarographie des Hesiod beginnt (V. 726 ff.) damit, daß „oberhalb" von dem furchtbaren Raum die Wurzeln der Erde und des Meeres wachsen; dann heißt es wieder (V. 736 und 807) offenbar von diesem Raum selbst: hier seien die „Quellen und Enden" der Erde, des Tartarus, des Meeres und des Himmels „der Reihe nach", schauerlich, dumpfig, so daß selbst den Göttern darob grause; nichts als ein großer Schlund, wo Sturm gegen Sturm braust. „Vor diesem allem" steht Atlas, mit Haupt und Händen den Himmel tragend, da wo sich Tag und Nacht bei ihrer Begegnung zu grüßen pflegen; dann ist die Rede von der Wohnung von Schlaf und Tod, vom hallenden Hause des Hades und der Persephone, vom Palaste der Styx, einem mächtigen Felsenbau rings mit silbernen Säulen, bis an den Himmel, endlich von den marmornen Pforten und der geheimnisvollen ehernen Schwelle, der unerschütterlichen, mit weithingreifenden Wurzeln gefügten, aus sich selbst entstandenen. Alles Räumliche, welches wir uns nur fest vorzustellen vermögen, scheint hier wandelbar und alle Orientation traumhaft; was soll es z. B. bedeuten, daß (V. 814) die Titanen „jenseits des dunklen Chaos" wohnen? Auch der Okeanos, wo er in dieser Dichtung auftaucht, entzieht sich jeder nähern Vorstellung; denn was sind z. B. (V. 816) dessen „Grundvesten", wo die hundertarmigen Riesen[2]) hausen? — Und nach allem diesem ist Tar-

---

[1]) Wenn auch nicht ganz unbedroht, vergl. V. 897.

[2]) Vergl. auch V. 274 den Sitz der Gorgonen, „jenseits vom Okeanos, dicht bei der Nacht, wo die hellsingenden Hesperiden wohnen."

taros wieder eine Persönlichkeit und zeugt mit der Gäa den entsetzlichen (vulkanischen) Typhoeus.

Diese ganze Theogonie samt ihrer Unterwelt muß den Urüberzeugungen des Griechenvolkes entsprochen haben; bei der großen Mehrzahl der Stämme wird ein ganzer ursprünglicher, nur vielleicht noch nicht so reicher Polytheismus samt Anfängen von Genealogie anzunehmen sein, und Zeus ist ihnen auch in der ältern Zeit kein ausschließlicher Gott gewesen, bevor er der homerische und hesiodeische Götterkönig wurde, der noch um seine Herrschaft mit andern Gewalten kämpfen muß. Alles, was ihm, in der Anrede eines Riesen (V. 646), zuerkannt wird, ist größerer Geist und Verstand (*πραπίδες, νόημα*).

Von einem Untergang der Götter und der Welt weiß die Theogonie nichts, denn die griechischen Götter sind ewig und leben nicht in der Voraussicht eines letzten Kampfes wie die germanischen. Bekanntlich ist erst die Stoa auf die Anschauung von einem — sogar periodischen — Weltbrand und einer darauffolgenden Wiederbringung aller Dinge gekommen, jedoch von einer ganz neuen Auffassung des göttlichen Wesens aus.

Einiges in der Anordnung und Auswahl des Stoffes verrät sich mehr oder weniger deutlich als subjektiv. Die Nereiden (V. 243 ff.) und die Okeaniden (V. 349) waren wohl in der Uranschauung eines und dasselbe: Hesiod zählt beide Reihen auf. Die Titanen sind an Bedeutung äußerst ungleich und mögen vom Dichter „aus sehr verschiedenen Anfängen und lokalen Kulten entlehnt" [1]) worden sein. Ebenso ist wohl das Geschlecht des Phorkys und der Keto (V. 270 ff.) großenteils erst vom Dichter in diese Affiliation gesammelt worden.

Von manchen Gestalten des Hesiod ist später wenig oder nicht mehr die Rede; entweder genügte seine Erwähnung auf immer, oder das Volk ehrte zwar das Gedicht, ließ aber Teile von dessen Inhalt stillschweigend fallen.

Als im VI. Jahrhundert die Orphiker eine neue Religion aufzubringen suchten, bedurften sie auch einer neuen Kosmogonie, und zwar einer Weltschöpfung aus dem Nichts, entnahmen aber daneben aus Hesiod,

---

[1]) Preller, Griech. Mythol. I, S. 38. Unter allen Umständen sind jedoch die Titanen keine gefallenen Engel, sondern überwundene Konkurrenten.

so viel ihnen diente [1]). Zugleich begannen die Welterklärungen der Philosophen, anfangs ohne Widerstand zu finden, bis im V. Jahrhundert Anaxagoras sich damit das größte Aufsehen und die Verbannung aus Athen zuzog. Euripides griff von diesen Gedanken das Ungefährliche auf [2]) und mußte sich darob von Aristophanes verhöhnen lassen [3]), welcher seinerseits in den Vögeln (V. 685 ff.) eine besondere Spottkosmogonie entwirft, eine Karikatur der orphischen und ihrer Lehre vom Weltei; hier gebiert nicht die Zeit, sondern die Nacht das Ei, und nicht der unerklärte orphische Phanes, sondern Eros schlüpft daraus hervor. Ueberhaupt wurden Kosmogonie und Theogonie ähnlich wie der Hades zu einem sehr frei behandelten Medium sowohl der dichterischen als der philosophierenden Phantasie, und des berühmtesten Beispiels muß hier noch gedacht werden: es ist Platons Gastmahl.

Das Volk aber wird wohl geahnt haben, daß der echte und nicht der nachgemachte Mythus sein ursprüngliches Werk sei, und wenn noch zu Platons Zeit Rhapsoden neben dem Homer [4]) auch den Hesiod vortrugen, so hörte es gewiß andächtig zu, „und besonders die alten Leute fanden, diese Dichter seien noch immer das Schönste, was man hören könne."

Wenn man das Verhalten der Völker zu ihrer Götterwelt näher prüft, so finden sich große Unterschiede nicht nur zwischen Monotheisten und Polytheisten, sondern schon innerhalb des Polytheismus, je nachdem er durch Priestertum und heilige Vorschriften und Urkunden beherrscht oder völlig dem Volk, dem populären Aberglauben und den Sängern überlassen geblieben ist. Hieher gehört, wie schon gesagt, die so viel als völlig ungehütete Religion der Griechen.

Wir haben es hier nicht mit ihren Göttern im einzelnen zu tun, sondern nur mit den allgemeinen Beziehungen, welche sich bilden zwischen den Göttern und der Nation, welche sie geschaffen und beständig umge-

---

[1]) S. die Zusammenstellung bei Mullach fragm. philoss. Graecc. I, p. 170 vom VIII. Abschnitt an.

[2]) Bes. in den Fragmenten der Melanippe und des Chrysippos und einigen incertis.

[3]) Aristoph., Thesmoph. 13 ff. — Die wohlfeile Kosmogonie des Empedokles, welcher alles aus den Gegensätzen von Haß und Liebe (κότος und φιλότης) hervorgehen läßt und dann einfach aufzählt, s. dessen fragm. V. 128 bei Mullach.

[4]) Plato de legg. II, p. 658.

schaffen hat. Wie emsig auch andere Polytheismen gewesen sein mögen, eine so gewaltig vielartige Masse mythischen Stoffes wie der griechische hat außer dem indischen wohl keiner mehr zu Tage gefördert. Nur eine beständige, durch keine Abweichung in den Aussagen irre zu machende Beschäftigung von Volk und Sängern mit Göttern und Heroen — wenigstens in der frühern und hiefür dauernd entscheidenden Zeit — hat dies vollbringen können. Auf Tempelhymnus, Epos und Theogonien mochten dann Lyriker, Dramatiker, Mythographen, Antiquare, Philosophen und zugleich eine mächtig ausgedehnte bildende Kunst folgen.

Es wächst empor wie ein dichter Urwald und spottet aller Einteilungen, wie sie später versucht worden sind. Man glaubte z. B. etwas Uraltes und Weises zu sagen[1]), wenn man unterschied zwischen ewigen, ungezeugten Göttern (z. B. Apollon), erzeugten, welche erst durch Verwandlung zu Göttern geworden, endlich Wesen wie Herakles und Dionysos, welche vermöge ihrer Tugend das Sterbliche und Leidensfähige abgelegt hätten. Der späte Traumdeuter Artemidor[2]) sondert die Götter in olympisch-ätherische, himmlische, irdische, Wassergötter, chthonische Götter und „was sonst für welche vorhanden sind", und scheidet wieder innerhalb dieser Kategorien solche, die den Sinnen und solche, die nur dem Gedanken sich offenbaren (αἰσθητούς, νοητούς). Weit anders als solche Gelehrtenarbeit lautet der wirklich sehr alte Versuch einer höchsten Trinität von Zeus, Athene und Apollon, welche öfter bei Homer zusammengenannt werden, aber zu einem abgesonderten höchsten Kultus, wie etwa Jupiter, Juno und Minerva in Rom[3]), brachte es die Zusammenstellung nicht.

Was man Glauben nennt war bei den Griechen notwendig von ganz anderer Art als bei den Völkern mit Theologie und heiligen Urkunden, wo eine wörtliche Verpflichtung herrscht, das Göttliche so und nicht anders aufzufassen. Bei den Griechen war es viel mehr ein Schauen; das Dasein der Götter stand fest, aber ihr ganzes Tun und Leben war ein überaus freies Produkt des schauenden Geistes, und weil derselbe in jener idealen Welt völlig heimisch war, konnte er nicht irre gehen, auch indem er unbefangen weiter dichtete. Geben wir auch schon vorläufig zu, daß

---

[1]) Plutarch, Pelop. 16.

[2]) Oneirokrit. II, 34.

[3]) Preller, Röm. Mythol., S. 58. — Trinitäten bekanntlich auch bei Germanen und Slaven.

es sich leben ließ mit Göttern, welche dem Schicksal nicht weniger untertan waren und nicht sittlicher zu sein begehrten als die Menschen, und diese nicht zum Ungehorsam reizten durch jene Heiligkeit, welche dem Gott der monotheistischen Religionen angehört.

Zahllose Abweichungen nicht bloß in den äußern Tatsachen der Geschichte der Götter, sondern auch in den Motiven ihres Handelns und in ihrem Charakter brachten nicht die mindeste Störung mit sich. Mochten Tempel und Tempel, Stadtsage und Stadtsage, Sänger und Sänger noch noch so Verschiedenes berichten — man sieht nicht, daß es darob Hader gegeben hätte, und auch hier scheint jener „alte Spruch" gegolten zu haben: Jenes mag deine Meinung sein und dieses die meinige[1]). Alles wohl erwogen darf man sich ohnehin viel eher über den hohen Grad von Uebereinstimmung wundern, welche die Anschauung von den Göttern trotz ihrer so sehr verschiedenen Ursprünge erreicht hat, und zum höchsten Ruhm gereicht es den Griechen, daß dies meist eine Uebereinstimmung im Sinne der Schönheit war.

Die Deutung der griechischen Mythen durch die neuere Wissenschaft, hauptsächlich seit Creuzer und den Prolegomena Otfried Müllers macht ein eigenes Gebiet aus, in welches einzubringen wir nicht berufen sind. Schwierig bleibt sie bei einem Volke, welches die Urbedeutungen der Gestalten offenbar hat vergessen wollen, dessen Symbolik also eine naiv unbewußte geworden oder von jeher gewesen ist, und das die tausendjährige Wirkung eines unendlich opferlustigen Kultus und einer grenzenlos reichen bildenden Kunst über dies alles hat ergehen lassen.

Die höhern Wesen waren anfangs (wenn die herrschende Annahme richtig ist) Naturgegenstände und Naturkräfte, und dieser Art sind bereits diejenigen, welche die griechische Religion mit der alt-arischen gemein hat. Durch eine Reihe von Entwicklungen erhalten sie tierisch-menschliche und endlich menschliche Gestalt und Persönlichkeit. Nun bilden sich zwei Reihen: Naturgottheiten, welche, trotz ihrer Vermenschlichung im Volksbewußtsein noch irgendwie an ihr Element gebunden sind: Gäa, Helios, Selene, Eos

---

[1]) *Σοὶ μὲν ταῦτα δοκοῦντ' ἔστω, ἐμοὶ δὲ τάδε.* Bei Athenäus IX, 4 aus Euenos. Pausan. IX, 16, 4 bei Anlaß der Sagen vom Ende der Alkmene: *διάφορα δὲ καὶ τὰ λοιπὰ ὡς τὸ πολὺ ἀλλήλοις λέγουσιν Ἕλληνες.*

und alle Wassergottheiten [1]) — und solche, die von ihrem ursprünglichen Element völlig abgelöst auftreten, als freie Persönlichkeiten. Sie sind meist mit Bedeutungen und Beziehungen beladen, deren üppiges Rankenwerk den eigentlichen Ursprung völlig überspinnen kann, während derselbe in lokalen und geheimen Kulten doch noch irgendwie bewußt bleiben mochte.

Außer der allmählichen Entwicklung dieser Dinge darf man vielleicht auch an einzelne plötzliche Hebungen im Innern der Religion denken; die Vermenschlichung einer Gottheit kann in einem bestimmten Gau und Augenblick einen großen Schritt getan haben, und sogleich wirkte dann die Furcht, ein mächtig gewordenes rachsüchtiges Wesen zu vernachlässigen, wie eine Propaganda weiter, und Heiligtümer und Altäre des anders gewordenen Gottes erhoben sich in der Nähe und bald auch in der Ferne. Gleich darauf mochte eine zweite, dritte Gottheit wie im Wetteifer dieselbe neue Höhe erreichen. Jetzt gewannen deren Mythen — sie mögen früher gelautet haben wie sie wollen — vermenschlichte Gestalt: sie redeten von den Eltern der betreffenden Gottheit, von schwerer Eifersucht, welche schon die Geburt zu verhindern suchte, von Kämpfen und Feindschaften gegen andere Mächte und von hilfeleistenden Gottheiten. Aber die Ausdrucksweise geht auf Pfaden, da wir ihr kaum noch folgen können; es sind oft die der Ideenassoziation, oder, um das zu einseitige und präzise Wort zu vermeiden, des Bilderzusammenklingens, und hier soll dann unsere späte Ahnung wetteifern mit einer Zeit und einer Menschheit, welche in diesen Dingen lebte und webte schon lange, bevor das Epos dies alles in seine mächtige Rotation aufgenommen hatte. Morgenrot und Jagd stimmen zusammen, und Eos raubt den Kephalos; die Wanderungen der Mondgöttin, z. B. der Helena, sind Entführungen; die Vielheit von Steinen gemahnt an ein Volk, jedes sanfte Wehen an höhere Beseelung; von den Wolken des Himmels sind zwar die großen und gewaltigen geradezu dämonische Mächte, die Schafwölkchen dagegen werden zu Herden von

[1]) Der Fluß Skamandros taucht aus seinen Wirbeln empor: einem Manne gleich, Il. XXI, 213. — Die Anrufung aller Kategorien von Elementargöttern im Munde des Prometheus, Aesch. Prom. 88 ff. — Der Flußgott Asopos sucht seine von Zeus entführte Tochter Aegina, kommt nach Korinth und erfährt von Sisyphos den Entführer; Zeus aber trifft ihn mit dem Donnerstrahl und sendet ihn zurück in das ihm eigene Gewässer. Apollodor III, 12, 6.

Kühen, Lämmern und Ziegen, welche Göttern gehören im Sinne einer Zeit, da Herden der Hauptreichtum waren; zwischen dem Stier und dem Fluß oder Strom waltet eine Verbindung, welche nicht bloß durch Brausen und Toben zu erklären sein wird; die Meereswogen Poseidons, wie sie dahinlaufen und zugleich tragen können, werden zu Rossen[1]), und die Griechen haben dann beides überall „zusammengedacht“; die zwischen Felsen und Klippen brandenden Wellen aber riefen dem Bilde springender Ziegen, und eine ganze Anzahl poseidonischer Oertlichkeiten tragen dann Namen, welche von αἴξ, Ziege, stammen[2]). Auch die den einzelnen Göttern heiligen Tiere, welche später gerne in den Tempeln derselben gehalten wurden, mögen zum Teil durch solche, für uns jetzt kaum mehr erreichbare Bilderverbindungen in deren Nähe gelangt sein, zum Teil freilich durch Eigenschaften, welche einen unmittelbaren Bezug zum Wesen der betreffenden Gottheit hatten, und beides möchte auch von den heiligen Pflanzen gelten. Natürlich wird dies alles durch erzählende Mythen in die Geschichte der Gottheiten verflochten, wobei der ursprüngliche Sinn verständlich oder auch erst recht unverständlich wird.

Es vereinigt sich eben sehr vieles, um uns dieselben Götter, welche bei den Dichtern so lebendig in den Vordergrund treten, wieder in dunkle Ferne zu rücken, sobald es sich um den eigentlichen Grund ihres Wesens handelt, vor allem die Menge von Bedeutungen und Beziehungen, womit sie beladen wurden. Die Elementargottheiten sprechen klar und deutlich aus, was sie sind, von den übrigen großen Göttern dagegen haben mit der Zeit einige eine solche Vielseitigkeit erlangt, daß Zeus, Apollon, Athene, Hermes, jedes für sich, schon fast alles darstellt und überwacht, was dem Erdenmenschen angelegen ist.

Zunächst kommt hier schon die uralte Doppelseitigkeit der Götter als Schützer und zugleich als Zerstörer in Betracht. Diese milde und diese furchtbare Seite[3]) haben sie schon als Naturgötter, aber indem sich in

[1]) Umgekehrt bei den Neuern: l'onda de' cavalli (Manzoni). Die Rosse vom Gespann des Poseidon sind Il. XIII, 23 noch keine Hippokampen, wie in der spätern Kunst, sondern Rosse mit Hufen.

[2]) Preller, Griech. Mythol. I, 353. — Weil aber die einzelnen Wogen in ihrer Biegung auch an Hörner erinnern, opferte man dem Poseidon auch Stiere. Eudocia Violar. c. 769.

[3]) Pausan. X, 37, 4: ἀνθρώποις τοῦ δαίμονος ὁμοίως ἐπὶ ἔργῳ παντὶ καὶ ἀμείνω καὶ τὰ χείρω νέμοντος.

der Folge nach beiden Richtungen Züge aller Art anschließen, wird ihr Wesen immer vieldeutiger. Apollon ist der reine Lichtgott, aber zugleich der furchtbare Sender von Seuchen und schnellem Tode; er vorzüglich tötet unglückliche Jugend, wie die Kinder der Niobe und der Iphimedeia[1]); Artemis ist Schützerin der Tiere[2]), aber zugleich Jägerin; Poseidon ist Befestiger der Erde, aber zugleich Erderschütterer. Sodann konnte eine und dieselbe Gottheit bei nahe verwandten oder weit voneinander entfernten, bei hochentwickelten oder zurückgebliebenen Stämmen eine stark verschiedene Ausbildung erfahren haben; auch lokale Kulte mit ihren Mythen schafften sich Raum und begehrten namentlich die Geburtsstätten von Göttern in ihrer Gegend zu besitzen. „Auch mit dem besten Willen ist es unmöglich, alle die aufzuzählen, welche verlangen, daß Zeus bei ihnen geboren und erzogen worden sei[3])." Solche Kulte aber waren eine mächtige, sorgfältig fortgepflanzte tägliche Tatsache. Nicht zu gedenken der Einwirkungen von halbverwandten Göttern der Nachbarvölker her, welche letztern ja auch ihrerseits der griechischen Auffassung werden nachgegeben haben; die Könige von Lydien glaubten offenbar im delphischen Apollon ihren Sandon wiederzuerkennen[4]).

Neben allen Beziehungen zum Menschenleben wirkt dann begreiflicherweise die alte Naturbedeutung noch immer nach; derselbe Apollon, dessen Bild auf Delos in der Rechten den Bogen, auf der Linken die Chariten mit Lyra, Flöte und Syrinx hielt[5]), hatte zu Töchtern Oino, Spermo und Elaio — Wein, Korn und Oel. Im ganzen aber ist er doch ein sprechendes Beispiel davon, wie große alte Naturbedeutungen fast völlig verloren gehen konnten durch das Uebergewicht der nicht-elementarischen Bestandteile einer Göttergestalt.

Daß er und seine Schwester Artemis ursprünglich Sonne und Mond waren, wird kaum mehr bezweifelt, allein an ihre Stelle ist ein Helios und eine Selene geraten; auch der Vater dieses Helios, Hyperion, sowie sein Sohn Phaethon, sind im Grunde ebenfalls Sonnengötter, und selbst die

---

1) Pausan. IX, 22, 5.

2) Wenigstens bestimmter einzelner θρέμματα. Plut. de fluviis 21, 4.

3) Pausan. IV, 33, 2. Höchst wahrscheinlich haben nur die Sänger darüber entschieden, daß z. B. ein stark vorwaltender Glaube an die Geburt des Zeus auf Kreta und des Apollon auf Delos sich festsetzen konnte.

4) Vergl. Band I, S. 325.

5) Plut. de musica 14.

Sonnenrosse (eines heißt ebenfalls Phaethon, das andere Lampon) sind Duplikate des Gottes selbst. In andern Auffassungen aber schwindet auch diese zweite Personifikation und die Sonne wird auf sich selber beschränkt, auf das Goldgefäß (χρυσοῦν δέπας), welches die ehemaligen Sonnengötter zur Fahrt über den Okeanos besteigen und dann wieder weitergeben; Apollon leiht es einmal an Herakles und bekommt es nachher von diesem zurück. Allein dies alles waren halbverstandene Altertümer geworden neben Apollons Macht im Menschenleben, zu dessen Beherrschung er allein genügt haben würde. Besaß er doch schon die drei großen Patronate der Musik, Weissagung und Heilung des Leibes und der Seele, und in ersterer Eigenschaft zog er auch die Musen an sich, welche früher zu ihrem Vater Zeus gehört hatten; die Sänger aber verklärten ihn auf das höchste, schon weil er einer der Ihrigen geworden war. Eine weitere, kaum übersehbare Fülle von Machtäußerungen schließt sich an. Mit der Zeit freilich ging seine Heilungskraft völlig auf Asklepios über, welcher dann sein Sohn hieß und mit seinem Gefolge (Hygieia, Panakeia, Jaso, Telesphoros oder Euamerion) eine der mächtigsten Stellen in der Andacht der spätern Griechen einnahm, bis in der Kaiserzeit die Asklepieia geradezu die besuchtesten Heiligtümer wurden.

Wie völlig ist auch bei Athene die reich ausgestattete Naturgottheit über der Herrschaft im Menschenleben vergessen worden! Sie war eine Gottheit des hellen Aethers wie des Sturmes und des Blitzes; sie war der Mond und die Göttin der Saaten und Pflanzungen, zumal des Oelbaumes. Aber nur aus ihren Festen hat man z. B. die Saatgöttin erraten müssen, indem u. a. die Waschung ihres großen Gewandes, des Peplos, an den Plynterien, auf die Befruchtung des Saatenteppichs bezogen wird. Der Uebergang in ihre spätere Bedeutung erfolgte wie überall in dieser mythischen Welt; Vorstellungen aller Art hängen sich aneinander, quellen auseinander hervor und leben dann sogleich in reicher Verbildlichung weiter. Aus der lanzenschwingenden Blitzgöttin wird die Herrin des Krieges und des Sieges, aus der Donnerwolke die Aegis, aus der Mondgöttin — nach einer mehrmals vorkommenden Symbolik — die Entbindungsgöttin und damit die Schützerin des Gedeihens der Kinder (κουροτρόφος); von dieser Eigenschaft oder auch vom Schutz der Saaten aus geschieht der große Schritt zum Schutz des Staates, und nun heißt

sie Polias, Poliuchos; von der Bereitung von Wehr und Waffen aus wird sie dann Herrin einer ganzen Anzahl von Tätigkeiten und Erfindungen, anzufangen mit der Weberei und kunstvollen Wirkerei der Frauen, aber auch der Schiffbau gehört ihr, vom ersten Schiffe an, welches auf den Fluten ging, der Argo. Als Leiterin und wohltätige Fee des Urbildes aller tüchtigen Hellenen, des Odysseus, erreichte sie einen Grad von allbekannter Persönlichkeit wie gar kein anderes göttliches Wesen. Endlich gewann sie, wie alle Götter, eine allerhöchste Auffassung erst durch die bildende Kunst.

Auf diese und ähnliche Weise geraten immer mehr Lebenssphären in den Bereich und Schutz einer und derselben Gottheit, sei es mehr durch eine Art von Konsequenz oder durch eine leise Bilderverknüpfung. Und diese Gestaltungen, welche uns hie und da so zufällig und subjektiv erscheinen, fanden dann doch eine große, oft ganz allgemeine Verbreitung, und man muß sie als naturrichtig empfunden haben.

Mit Bedeutungen von scheinbar weit auseinander gehendem Inhalt ist dann besonders Hermes überhäuft[1]), und schon bei Aristophanes wird darüber gescherzt; der Gott hat seine Dienste in einer Anzahl von Eigenschaften angeboten, worauf der kecke Karion meint: wie gut ist es doch, viele Benennungen zu führen[2])! Die spätere Zeit suchte aus so vielem gerne einen Hauptcharakter zu ermitteln, auf welchen man ein Fach (τέχνη) und ein besonderes Patronat gründen konnte; handelte es sich dabei um Künste und Fähigkeiten, so glaubte man, daß die betreffende Gottheit dieselben den Menschen beigebracht oder verliehen habe[3]). Allein fortwährend regiert einstweilen jeder Gott in das Fach des andern hinein, bis in der Zeit der innern Auflösung des Heidentums dem Tadelsgott Momos die Geduld darüber ausgeht. Jeder, heißt es in seinem Vorschlag eines Götterbeschlusses[4]), sollte bei seinem Fache bleiben, Athene nicht mehr heilen, Asklepios nicht mehr weissagen und Apollon sich endlich entscheiden, ob er Mantis oder Kitharöde oder Arzt sein wolle. Auch gab es bei scheinbar sehr ausschließlichen Attributen merkwürdige Ausnahmen; Hera,

[1]) Preller sucht die meisten derselben vielleicht zu unmittelbar aus der Urbedeutung des Hermes als Regengottes abzuleiten.

[2]) Aristoph. Plut. 1164. — Bei Lucian, deor. dial. 24 klagt Hermes selbst über seine vielen Aemter.

[3]) Liban. Artemis, p. 231.

[4]) Lucian, deor. concil. 15.

welche das Ehepatronat in vorzugsweisem Sinne besitzt, badet sich jährlich einmal zur Jungfrau[1]), während die jungfräuliche Athene in Elis einen Kultus als Athene Mutter genießt[2]).

Bei dieser Götterbereicherung muß man sich immer gegenwärtig halten, daß der Vorgang ein religiöser und poetischer zugleich gewesen ist. Schon die ursprüngliche Gestalt der Götter und ihrer Mythen war ja im Volke das Ergebnis von beidem, und dann ist sie von den Sängern weitergebildet worden bis zur größten Fülle und Schönheit. Hie und da scheint dann die poetische Phantasie eine göttliche Gestalt völlig in ihren Bereich ziehen zu wollen. Aphrodite, mit weitherrschendem alten Kult von Paphos bis zum sizilischen Eryx, mit zahlreichen besondern Bedeutungen und einer wichtigen Stellung in der frühesten Theogonie und in vielen alten Mythen, wird später eine Figur der spielenden Phantasie, seitdem ihr Verhältnis zu Eros sich entwickelt, welcher meist, doch nicht immer, als ihr Sohn gilt. Dieser kommt schon bei Hesiod in zweierlei Sinn vor[3]), zunächst unter den allerfrühesten Urmächten, als Sohn des Chaos, als „der lebendige Geist, das Prinzip aller Fortpflanzung und Entwicklung", wie neuere zu erklären pflegen[4]), — und dann wieder mit Himeros (dem Sehnen) als bloßes Gefolge der Aphrodite. Er erwächst zu einer zwar immer sehr jugendlichen, aber furchtbaren Idealgestalt im echten Anakreon, bei Sophokles[5]); im Hippolytos des Euripides kommt es dann zum Versuche einer Verrechnung zwischen ihm und Aphrodite, wobei doch der Mutter die Herrschaft bleibt; ihr gehört das Geschoß, und Eros versendet es nur[6]), und nachdem der Chor[7]) die Macht des Eros über Natur und Menschenleben geschildert, schließt er doch, zu Aphrodite gewandt: *τῶνδε μόνα κρατύνεις*, über dies alles bist du allein Herrin. Bald hernach aber meldete sich der Scherz, schon in einigen platonischen

[1]) Pausan. II, 38, 2.

[2]) Pausan. V, 3, 3.

[3]) Theog. 120. 201. — Die Antiquitäten des Eros umständlich bei Pausan. IX, 27, 1 f.

[4]) Laut einer Ansicht aus dem späten Altertum sogar als der ganze Kosmos, als derselbe noch schön, lieblich und jung war. Eudocia Violar. c. 354.

[5]) Soph. Ant. 779. *Ἔρως ἀνίκατε μάχαν* usw.

[6]) Hippolyt. 533. Weitere Beweise der Furchtbarkeit der Mutter 554. 562.

[7]) Ebd. 1253. Die vorwurfsvolle Verwunderung, daß Eros keinen Kult genieße bei seiner gewaltigen Macht, schon im frühern Gesang 537. Hierzu die bekannten Parallelen. Plato, Sympos. p. 171 a. 189, c.

Epigrammen[1]), wo Aphrodite den Musen droht, das — offenbar jetzt stark verjüngte — Büblein gegen sie zu bewaffnen, dann beim Komiker Aristophon, laut welchem die Götter dem unruhigen Störefried die Flügel abgeschnitten und ihn auf die Erde hinab gescheucht haben. Es bildet sich eine ganze Reihe schalkhafter Szenen aus, zwischen einem trotzigen Knäblein und einer nachgiebigen und oft ratlosen Mutter, bei den Bukolikern (Bion und Moschos) sowohl als im alexandrinischen Epos[2]). Vielleicht von der bildenden Kunst her gesellt sich eine Schar anderer kleiner Eroten hinzu[3]) — doch gibt es ja auch eine Vielheit von Aphroditen[4]), wie in der ägyptischen Religion von Hathoren und in der römischen von Veneres. Im Pseudo-Anakreon wird dann die Art dieses kleinen mutwilligen Eros weiter ausgesponnen. Der frühere Eros, mit welchem der echte Anakreon noch den Faustkampf hatte wagen müssen[5]), war längst vergessen.

Neben den großen, kultusreichen Gottheiten mochten dämonische Naturwesen ebenfalls eine Menge von Beziehungen in sich vereinigen. Ueber den Glaukos z. B. besitzen wir noch eine Zusammenstellung aller Varianten aus dem Altertum[6]). Wohl ist er vorzugsweise lokalisiert in dem böotischen Küstenort Anthedon, wo man ihn als gewandten Fischer und Taucher gekannt hatte, bis er einst von dem Götterkraut (das vor Zeiten Kronos ausgesäet) zu essen bekam; hierauf habe er sich, hieß es, durch Willen des Zeus in einem Sturme ins Meer gestürzt und seitdem sich als weissagender Meerdämon geoffenbart. Aber nicht nur die böotische Küste, sondern alle Küsten weit und breit bis nach Sizilien waren seines Namens voll und liehen ihm eine ganze Anzahl verschiedener Abstammungen; je nach der Wendung der Sage wurde er identisch mit dem Seegott Melikertes oder dessen Liebhaber, sowie er anderseits der Geliebte des weissagenden Meergreises Nereus heißt, und von diesem, wie von Proteus, ist er vielleicht nur eine Umgestaltung ins Jugendliche[7]). Und nun taucht er auch

---

[1]) Bergk. Anthol. lyr., p. 112.

[2]) Apollon. Rhod. III, 93 ff., bes. 129.

[3]) Doch kennt sie schon Simonides fragm. 23 bei Bergk, Anth. lyr., p. 441. Bei Philostratos imagg. I, 6 werden sie für lauter Kinder von Nymphen ausgegeben.

[4]) Strabo IX, p. 438: ἡ θεὸς γὰρ οὐ μία. Vergl. Eudocia Violar. c. 355.

[5]) Fragm. 63 bei Bergk.

[6]) Athen. VIII, 47. 48. Euhemeristische Deutung bei Paläphat. 28; vergl. auch Pausan. IX, 22, 6.

[7]) Milchhöfer, Anfänge der Kunst, S. 84 und Anm.

im großen Mythus auf: er liebt Ariadne auf Naxos und wird dafür von Dionysos mit Reben gefesselt; an der Aetnaküste erscheint er in der Höhle der Skylla und will sie durch Geschenke gewinnen; bei den Argonauten fährt er entweder als Steuermann mit und versinkt nun erst ins Meer, oder er begleitet die Fahrenden von Anfang an als weissagender Dämon, nur dem Jason sichtbar; auf Delos wohnt er bei den Nereiden und sagt die Zukunft, wenn man ihn fragt; ja Apollon soll von ihm die Mantik gelernt haben. Das Schiffervolk aber glaubte ihn noch spät zu hören und zu sehen und redete von seinen Liebschaften, u. a. mit der schönen Tochter eines Tauchers von Skione.

Neben diesem immerhin nur untergeordneten Meerdämon erscheint jedoch der große Gott der ganzen Wasserwelt, Poseidon, noch in viel fraglicherer Weise mehrdeutig. Hier kann nämlich das [1]) bloße Zusammenklingen der Bilder von Wogen und Roß, welche beide „galoppieren und zugleich tragen", ganz unmöglich genügen, um den gewaltigen Herrscher der Fluten, auf welchen man die Erde ruhend dachte, zugleich zum Poseidon Hippios zu machen, und man wird sich vielleicht in das Unergründliche des Doppelsinnes fügen müssen. Zunächst ist Poseidon keine rein griechische Gottheit, so wie die Thalassa noch an andere Ufer brandet, als an die hellenischen, u. a. auch an die von Libyen, und seine düstere Gestalt kann Züge haben, welche aus dem griechischen Schauen und Ahnen allein nicht mehr zu erklären sind. Einst hatte schon Rhea den die Kinder verzehrenden Gemahl Kronos getäuscht, indem sie ihm statt des Kindes Poseidon ein Füllen zur Speise darbot [2]), in der Folge aber ist Poseidon zeitweise das Roß selber und bespringt in dieser Gestalt eine Stute, welche Demeter ist und dann das Zauberpferd Arion gebiert [3]), der übrigen von dem Gott geschaffenen oder erzeugten, aus der Erde oder dem Fels geschlagenen Rosse nicht zu gedenken. Damit wurde er der Schutzherr des ganzen rossenährenden Volkes, zumal der Edeln und ihrer Rennkämpfe; zugleich aber wurden Rosse für ihn „mit Zügeln geschmückt" in die Flut ver-

[1]) Noch von Preller, Griech. Mythol. I, 367 geltend gemachte.

[2]) Pausan. VIII, 8, 2.

[3]) Pausan. VIII, 25, 4 f. — Aus einer andern Verbindung des Poseidon mit Demeter wurde Despoina geboren, die geheimnisvolle Halbschwester und Parallele der Kore, ebd. VIII, 42, 2; ihr Hauptheiligtum VIII, 37, 1 ff.

senkt[1]), und dies waren offenbar kostbare Opfer der Angst und Furcht, bei welchen es nichts zu schmausen gab, denn Pferde wurden überhaupt nicht gegessen und konnten vollends nicht zu volkstümlichen Hekatomben dienen. Daß dem großen Meeresgott Heiligtümer an allen Ufern, besonders auf den Vorgebirgen errichtet waren, daß er der besondere Schützer ganzer Küstenbevölkerungen und ihrer Bündnisse werden konnte, erklärt sich von selbst, auch daß die vom Meere eingedrungenen, zu Herrschern gewordenen Piraten Poseidonssöhne heißen. Schon schwieriger ist zu deuten, wie er auch der Gott von Flüssen und Quellen (κρηνοῦχος usw.) werden konnte, denn diese hatten daneben erweislich von jeher ihre besondern göttlichen Wesen gehabt, und völlends unklar wird er uns als der Herr eines ganzen kleinen Kontinentes, des ihm (als Wohnsitz, οἰκητήριον) geweihten Peloponnes, wo bis ins innerste Arkadien hinein sein Dienst blühte, mehr als der irgend einer andern Gottheit[2]). Seine ganze Einreihung in das Geschlecht des Kronos, seine Drittelsherrschaft über die Welt und die prachtvolle Ausmalung seiner submarinen Wohnung, seines Gespannes und Gefolges gehört wohl erst dem Epos an. Im ganzen bleibt der unversöhnliche Feind des Odysseus doch ein riesiger Unhold; er hatte (mit Ausnahme etwa des Fischfanges) nichts zu geben, und man mußte froh sein, wenn er schonte; von ihm kamen alle Stürme und Schiffbrüche, und dazu die Erdbeben in dem so oft und stark davon heimgesuchten Griechenland, denn der Erdbefestiger war zugleich der Erderschütterer, und wo Felsgebirge auseinander gegangen schienen, wie zu den Seiten des Tales des Peneios, da erkannte man das Werk des Poseidon[3]).

Gegenüber dieser Vielbedeutung von göttlichen und dämonischen Wesen mit ihren schrankenlos übergreifenden Tätigkeiten haben dann spätere Griechen auf uralte Winke zu achten geglaubt, indem sie gewisse Götter für ursprünglich identisch erklärten, und die neuere Anschauung ist ihnen dabei hie und da entgegengekommen. Prometheus und Hephästos[4]) sind einmal in der Hauptsache eins und dasselbe gewesen; außer Apollon

---

[1]) Pausan. VIII, 7, 2. Vergl. Ilias XXI, 132.

[2]) Diodor XV, 49.

[3]) Herodot VII, 129.

[4]) Homer Hymn. XIX, vergl. Preller, Gr. Mythol. I, 62. Ja vielleicht sind Prometheus und Asklepios (vergl. Pausan. X, 4, 3) ursprünglich eins.

und Helios gelten u. a. auch Perseus und in gewissem Sinne Herakles als ehemalige Sonnengötter; zuletzt aber verrät uns noch Plutarch [1]) eine ursprüngliche Identität des Apollon und des Dionysos, mit welchem er ja, nach den Jahreszeiten, in der Herrschaft über Delphi abwechselte. Anderswo [2]) freilich wird sogar Zeus mit Dionysos für eins und dasselbe erklärt. — Dann möge noch eine Stelle bei Plutarch erwähnt werden [3]), laut welcher Apollon und Ares, sowie Leto und Hera, Artemis und Eileithyia identisch gewesen wären. Als ursprüngliche Mondgöttinnen haben sich außer Artemis und Selene auch eine Anzahl von mythischen Frauen erwiesen: Helena, Kirke, Medea, Auge, Pasiphae, Atalante, Iphigeneia u. a. Nur durch Uebergänge von der alten Gäa verschieden sind Hestia, Themis, Rhea, Demeter, und auch Pandora ist im Grunde die Mutter Erde. Und was soll man vollends denken von jenem Zenoposeidon, welcher laut Athenäus in Karien ein Heiligtum hatte [4])?

Bei so starkem Schwanken der Anschauung, beim Mangel an jeder festen Lehre, bei der Konkurrenz verschiedener Götter um wichtige Patronate ist es kein Wunder, daß bei ernsten Anliegen der hellenische Mensch sich der Hilfe einer bestimmten Gottheit zu versichern suchte durch einen deutlichen Beinamen, den er zu seiner Anrufung hinzufügte. Tempel und Altäre, welche den Göttern unter solchen Beinamen geweiht wurden, waren dann Lösungen bezüglicher Gelübde oder ein allgemeiner Ausdruck des Dankes. Dies ist allerdings nur eine von den verschiedenen Quellen dieser ἐπικλήσεις (Beinamen) [5]) und wir müssen hier auch der übrigen in einigen Beispielen gedenken.

Die allgemein ehrenden stabilen Beinamen, welche die Götter bei den Dichtern führen, kommen hier nicht in Betracht, und Lucian [6]) mag für manche Fälle recht haben, wenn er sagt, die Auswahl falle danach aus, wie es gerade für das Metrum passe. Andere bezogen sich auf eine Oertlichkeit, zunächst auf die, wo sich der Tempel oder Altar eines Gottes be-

[1]) De Ei apud Delphos, c. 9. Vergl. Preller I, 440. — Auch Macrob Saturn. I, 18 gibt noch einige merkwürdige Winke.

[2]) Aristid. Rhetor or. IV bei Dindor. I, p. 49.

[3]) De Daedalis apud Plataeas.

[4]) Vergl. Preller, Gr. Myth. I, 361.

[5]) Laut Diog. Laert. II, 5, 27 gab es von einem Sokrates aus Kos eine Schrift, ἐπικλήσεις θεῶν. Ein spätes kurzes Verzeichnis dieser Art bei Westermann, Mythographi, p. 355.

[6]) Timon 1.

fand, „an den Wassern“, „am Vorgebirge“, „auf der Agora“, „in den Gärten“ u. s. w., zum Unterschiede von andern Heiligtümern derselben Gottheit in der nämlichen Stadt, wie denn z. B. Sparta nicht weniger als sechs Artemistempel hatte; in dem berühmten Marmorbruche bei Karystos auf Euböa stand ein Tempel des Apollon Marmarinos [1]). Sodann gibt es lokale Beinamen, welche an eine Kultusübertragung (*ἀφίδρυσις*) von anderswoher erinnern, etwa wie bei den Lorettokirchen in der ganzen katholischen Welt. So verehrte man an mehreren Orten eine Demeter von Eleusis, in Elis eine Athene Kydonia (aus Kreta übertragen), in Milet, Teos, u. s. w. einen helikonischen Poseidon, welcher seinen Namen von Helike am Busen von Korinth hatte; in Böotien stand ein Apollontempel, das Delion, dessen Dienst von Delos her übertragen war [2]); unweit Koroneia in Böotien erinnerte der Tempel der Athene Itonia an die frühere Heimat des nunmehr hier herrschenden Volkes, und ein Flußname war mit von dort herübergenommen worden [3]).

Außerdem konnte der Beiname sich auch auf eine besondere Gestalt des Kultbildes beziehen: Die Artemis Orthia hieß so von ihrem pfeilerartigen Aussehen; Dionysos hieß in Trözen Melanaigis, weil das Bild mit einem schwarzen Ziegenfell bekleidet war, ein Asklepios Agnitas war vom Stoffe des Bildes (*ἄγνος*, vitex) so benannt. Auch der bloße Name des Stifters kommt als Beiname vor [4]). Andere Male wird mit der

[1]) Strabo X, p. 446. — Ebd. p. 343. 346 im südwestlichen Peloponnes der Tempel des Poseidon Samios, von einer ehemaligen nahe gelegenen Stadt Samos so benannt. Andere Beispiele von örtlichen Beinamen z. B. Pausan. III, 22, 2. VI, 21, 4. VI, 22, 5; beide letztere nach vorbeiströmenden Flüssen.

[2]) Strabo IX, p. 403, vergl. p. 435. Noch spät, nach dem mithridatischen Kriege, der Apollon Epidelios im Gebiet von Sparta. Pausan. III, 23, 2.

[3]) Strabo IX, p. 411. Ein ähnliches Beispiel die Hera Pharygaia IX, p. 426. Zu Paträ (Pausan. VII, 21, 2) in einem heiligen Bezirk standen drei Dionysosbilder, welche nach andern Städten von Achaia benannt waren; am Hauptfeste des Gottes wurden sie hinausgetragen nach dem Tempel des Dionysos Aisymnetes (Vorstehers, Kampfrichters. Ein ähnlicher Hergang in Sikyon, Pausan. II, 7, 5). Kehrten dabei die verschiedenen Auffassungen des Gottes auf einen Augenblick in die Identität zurück? oder war es nur ein Besuch der Huldigung, wie etwa im Mittelalter mit Reliquien geschah? Dem neu gefundenen Haupte Johannes des Täufers in Angeriacum um 1020 statteten die größten Reliquienschreine von ganz Aquitanien ihren Besuch ab. Vergl. Adhemar III, 56 bei Pertz, scriptt. IV.

[4]) Asklepios Demainetos, Pausan. VI, 21, 4.

Epiklesis die Erinnerung an einen besonderen Mythus festgehalten; ein Tempel der Aphrodite Nympha war von Theseus gestiftet, als er um Helena freite; Athene Apaturia hieß so von einem täuschenden Traum, welchen sie der Aethra gesandt hatte; der Tempel der niederspähenden Aphrodite über dem Stadion von Trözen bezeichnete die Stelle, von wo aus Phädra den Uebungen des Hippolytos zugesehen. In Beinamen wie Apollon Delphinios, Apollon Lykeios, Pallas Tritogeneia liegen uralte Anschauungen, bei welchen die Andacht der Griechen selber der eigentlichen Bedeutung nicht mehr sicher war, auch gab es überhaupt manche Epiklesis, über deren Sinn man später stritt und einzelne etymologische Versuche, wie z. B. über den Dionysos Psilax[1]) fielen äußerst ungenügend aus.

Viele Beinamen jedoch sind sehr ernst gemeint gewesen; Tempel und Altäre, welche dieselben trugen, sollten die Gottheit in eine besonders nahe Beziehung zu dem Volk einer ganzen Stadt, ja eines Stammes, zu einer Korporation, einer Familie bringen, sie für eine bestimmte Hilfe haftbar erklären, und manche solche Stiftungen mögen bei sehr dringenden Anlässen erfolgt sein. Mit dem Dienste des Apollon Patroos stellte sich der ganze ionische Stamm unter den besonderen Schutz des großen Gottes und Ahnherrn; Apollon Archegetes konnte der Schutzherr bei Gründung einer Stadt gewesen sein; Athene als Polias, als Promachos schirmte ihr Athen anders als ohne diese Anrufungen; ja es gab Tempel und Kulte von göttlichen „Erhaltern" und „Erhalterinnen" (σωτῆρες, σώτειραι), bald mit, bald ohne Nennung olympischer Götter, und wir dürfen annehmen, daß hier die stärkste Andacht des betreffenden Ortes lebendig war. Als allgemeiner Hilfsgott hatte besonders Apollon seine Kulte unter den Anrufungen Akesios, Alexikakos, und als Helfer bei Seuchen: Apollon Epikurios. Für das Schlachtenglück wurde er verehrt als Boedromios und in Sparta seine Schwester als Artemis Hegemache. In Theben stand ein Tempel des Dionysos Lysias als Befreiers von Gefangenen, wie im Mittelalter St. Leonhard. Im täglichen Dasein wird zunächst Geburt und Aufziehung des Kindes einer Artemis Locheia, einer Aphrodite Kurotrophos sehr eifrige Opfer eingebracht haben; für Genesung und Gesundheit überhaupt wurde außer der Hygieia auch noch Athene Hygieia angerufen. Im Stymphalos standen drei alte Heiligtümer der Schützerin

[1]) Pausan. IV, 19, 6.

des weiblichen Lebens beisammen, der Hera als Jungfrau, als Frau und als Witwe. Auch für die weitern Verrichtungen des täglichen Tuns, sobald man sich ernstlich um Schutz und Hilfe umsah, gab es ein sicheres Fachpatronat der einzelnen Götter nur noch, wenn man ihrem Namen eine Epiklesis beifügte, und nun verehrte der Hirt einen Apollon Nomios, der Jäger eine Artemis Agrotera, der Seefahrer eine Aphrodite Euploia u. s. w. Vollends aber mußten bei Anliegen sittlicher Art die Götter gleichsam zu ihrer Pflicht aufgerufen werden durch Beinamen, und dieser Art waren zunächst eine Anzahl von Kulten des Zeus, als Eidhüter (Horkios), Schuldreiniger (Katharsios), Sühnender (Meilichios) u. s. w. Aphrodite wurde[1]) u. a. verehrt als Wenderin der Neigung (Epistrophia), Athene als Schützerin der Ratschläge und Entschlüsse (Mechanitis), mancher sonstiger Beispiele nicht zu gedenken. Für die leidenschaftlichen Stoßgebete der Wettkämpfe im Hippodrom von Olympia gab es, an der Stelle, wo die Rosse losgelassen wurden, Altäre des Zeus, der Hera, des Ares, der Athene, sämtlich mit dem Beinamen Hippios oder Hippia. Glaubte man einer Gottheit die Abwendung eines Naturschadens zu verdanken oder von ihr erhoffen zu können[2]), so wurde dies in einem Beinamen ausgedrückt, und Götterdienste dieser Art mögen oft sehr eifrig begangen worden sein. Poseidon hatte in Trözen ein Heiligtum als Phytalmios[3]), damit das in die Flur hineinspritzende Meerwasser (ἅλμη) den Pflanzen nicht mehr verderblich werde. In andern Fällen handelte es sich um die Vertilgung schädlichen Ungeziefers; so gab es einen Herakles und einen Apollon der Heuschrecken, einen Herakles der Weinrebenwürmer, einen Mückenzeus, einen Apollon der Mäuse[4]). Außer diesen feststehenden, meist an bestimmte Heiligtümer geknüpften Beinamen finden sich endlich solche, mit welchen eine Gottheit — wo es auch sei — um einer besonderen Angelegenheit willen angerufen wird, in einem besonderen Augenblick. Der Fischer, welchem nur an seinem Fange gelegen ist, ruft: Poseidon Fischer[5])! und ähnliches wird täglich in tausend Fällen gerufen worden sein. Weit das

[1]) Abgesehen von den drei berühmten Kulten der Aphrodite Urania, Pandemos und Apostrophia in Theben, Pausan. IX, 16, 2.

[2]) Strabo XIII, p. 613.

[3]) Pausan. II, 32, 7.

[4]) Smintheus, bei welchem die Maus doch eher ein Symbol der Pest war; das Tempelbild stellte den Gott dar, mit dem Fuße darauf tretend.

[5]) Πόσειδον ἀγρεῦ. — Lucian, Piscator 47.

Bezeichnendste aber sind jene Anrufungen an Zeus, welche Herodot (I, 44) dem Krösos nach dem unglücklichen Tode seines Sohnes in den Mund legt: Zeus Reiniger! (weil Krösos selber vorher den Adrestos, welcher dann seinen Sohn tötete, von früherer Blutschuld gereinigt hatte) — Zeus des Herdes! Zeus der Genossenschaft! (weil der künftige Mörder am Herd aufgenommen und dem Sohn als Jagdgenosse beigegeben worden war). Hier ist jede der drei Invokationen ein besonderer Vorwurf an Zeus, welcher denselben so wenig entsprochen hat. — Endlich befremdet es bei einem Volke wie die Griechen nicht, wenn etwa der Stifter eines Heiligtums seiner Gottheit einen Beinamen im Sinne des persönlichen Ehrgeizes gibt. Themistokles ärgerte die Menge, indem er einen Tempel der Artemis erbaute, die er „Aristobule", vom besten Rat, zubenannte, sintemal er der eigenen Polis sowohl als den Hellenen den besten Rat erteilt habe [1]).

Hie und da kam es vor, daß im Laufe der Zeit, wenn man lange nur den Beinamen gebraucht hatte, der Hauptname in Vergeß geriet. In Platää war man ungewiß darüber [2]), ob die Eukleia, welche dort einen Tempel hatte, die Artemis Eukleia gewesen sei; bei der Akademie von Athen [3]) war ein heiliger Bezirk der Artemis mit den Holzbildern der Ariste und Kalliste, und Pausanias bedarf eigener Vermutung und einer Erinnerung aus Sappho, um in beidem bloße Beinamen der Artemis selbst zu erkennen.

Neben all diesem unendlich Vielen, in welches die Kraft von Göttern und Dämonen örtlich und sachlich auseinander geht, haben dann wesentlich die Dichter den leuchtenden Mittelpunkt, den Olymp [4]), geschaffen. Die großen ehemaligen Elementargewalten, welche sich hier versammeln, bilden ja nicht etwa ein Natursystem, sondern in ihrer Vermenschlichung eine Polis, und ihre ehemalige Naturbedeutung verrät sich nur noch in den zeitweiligen Empörungsversuchen gegen Zeus und in dessen Gegen-

---

1) Plut. Themist. 22.

2) Plut. Aristid. 20.

3) Pausan. I, 29, 2. — Ob die Eurynome von Phigalia eine Artemis gewesen oder nicht, VIII, 41, 4.

4) Die konstante Eigenschaft des Olymps, dem seligen Leben der Götter entsprechend, ist bekanntlich das beständige schöne Wetter und helle Licht; auch ist er keiner Erschütterung unterworfen, ἀσφαλὲς ἕδος καὶ ἀσάλευτον.

wehr[1]). Man kann das konstitutionelle Bild dieses Staates mit seinem engern Götterrat und mit der weitern Versammlung, zu welcher auch Flußgötter und Nymphen geladen werden, hier völlig auf sich beruhen lassen, mit Ausnahme einer wichtigen Rebellenrede des Poseidon[2]), auf welche wir später werden zurückweisen müssen: „Wir sind unser drei Brüder, die Rheia dem Kronos gebar, Zeus, ich und Aïdes, der König der Unterirdischen. Alles wurde in drei Teile geteilt und jeder empfing seine Würde. Mich traf's, als wir losten", — denn sie losen wie später die Herakliden um den Peloponnes — „stets das graue Meer zu bewohnen, dem Aïdes fiel die duftige Finsternis zu, Zeus bekam den weiten Himmel im Aether und in den Wolken, die Erde aber und der weite Olympos sind allen gemeinsam, und Zeus soll, so stark er sei, nur gutwillig in seinem Dritteil bleiben; mit Worten mag er etwa seinen Söhnen und Töchtern drohen". Mit der Erde gehört aber auch die Herrschaft über das Menschenleben allen Göttern zusammen, und, wie sich zeigen wird, in wichtigsten Beziehungen nicht einmal ihnen, sondern dem Schicksal.

Der Olymp, im Grunde schon ein verhältnismäßig spätes Gebilde, umfaßt jedoch das Götterwesen bei weitem nicht ganz, auch abgesehen von den Unterweltsgöttern. Nicht nur ist Dionysos nahezu ein Gott und eine Religion für sich, sondern ehemalige Genossinnen der größten Götter, wie Hekate, Dione, Nemesis u. a. sind in ein verhältnismäßiges Dunkel gesunken[3]), vielleicht weil die Sänger, welche so sehr über die Geltung der Götter verfügten, ihrer nicht mehr (oder, wie bei Nemesis nur noch in einem abstrakten Sinne) zu gedenken pflegten. Sodann gibt es eine ansehnliche Zahl göttlicher Wesen von meist adjektivischen Namen und völlig ungewisser Persönlichkeit, aber höchstem Ansehen am Orte ihrer Verehrung, was mehrmals dadurch ausgedrückt wird, daß sie dort die höchsten Eidgötter sind. Einige dieser Namen können von jenen Epikleseis gewesen sein, deren Hauptname nur vergessen worden war, und schon das Altertum

---

[1]) Il. I, 397. VIII, 15 u. s. w., wozu die Deutungen Neuerer. — Dieselbe Athene, welche mit Hera und den übrigen zur Fesselung des Zeus verschworen gewesen, weiß bei Aeschylos (Eum. 827) um die Schlüssel des Gemaches, wo der Donnerstrahl liegt.

[2]) Il. XV, 185 ff.

[3]) Doch hatte z. B. Hekate auf Aegina noch spät (Pausan. II, 30, 2) den Vorrang vor allen Gottheiten und Weihen seit uralter Zeit.

hat sich die Sache hie und da so erklärt; im ganzen jedoch führen die betreffenden Angaben des Strabo, Diodor, Pausanias u. a. auf eine andere Spur, nämlich auf absichtliches Geheimhalten von Götternamen [1]), so fremdartig uns dies vorkommen mag. Es ist ein frühester Zustand der Polis denkbar, da sich eine stadtschützende Gottheit erhob, welche man den Einwirkungen von draußen, von Feindesseite zu entziehen glaubte, indem man einen als den wahren geltenden Namen von Anfang an verbarg und einen Scheinnamen walten ließ. Eine Behörde und der jeweilige Priester des Tempels werden das Geheimnis traditionell besessen haben, wie dies bei manchen geheimen Zeremonien notorisch der Fall gewesen ist [2]), während das Volk sich ehrfürchtig in das Nichtwissen fügte. Bei der Wenigkeit der Wissenden aber konnte die Kunde einmal aussterben, allmählich oder plötzlich bei mörderischen Stadtkrisen oder bei Seuchen, und nun blieb nur noch jener adjektivische Name übrig. Umsonst fragen wir nun: wer war eigentlich der Sosipolis [3]) von Olympia und Elis, der Epidotes von Mantinea, die Eurynome von Phigalia, die „Reinen" von Pallantion, der Megistos im phokischen Bulis, die „königlichen Knaben" in Amphissa, die Parthenos zu Bubastos in Karien, der Adranos in der gleichnamigen sizilischen Stadt? u. a. m. Die in Arkadien verehrte Despoina wird jetzt als Persephone gedeutet, unerklärt aber bleibt wohl [4]) die Heilgöttin Hemithea, deren Tempel zu Kastabos in Karien voller Weihgeschenke und ohne Wächter und Schutzmauern war und doch selbst von Persern und Seeräubern verschont wurde. Welches Herumraten in solchen Fällen bisweilen eintrat, lehrt dann etwa Plutarch [5]) bei Anlaß der Pasiphae, welche im lakonischen Thalamiai einen wichtigen alten Kult und ein Traum=

---

[1]) Eurip. fragm. Phaeth.: τὰ σιγῶντ' ὀνόματα τῶν θεῶν, freilich nur bei Anlaß der Identität des Helios und des Apollon; gemeint ist vielleicht die Ableitung dieses letztern Namens von ἀπόλλυμι.

[2]) In Theben hatten nur die jeweiligen Hipparchen Kenntnis vom Grabe der Dirke, Plut. de genio Socratis 5. Da das Amt nur ein einjähriges war, so war für eine Anzahl von Mitwissern gesorgt; der Abtretende zeigte dem neuen bei Nacht das Grab und opferte dabei, worauf jeder nach einer andern Seite von dannen ging.

[3]) Pausan. VI, 20, 2 f. mit einer höchst sonderbaren Ursprungssage. — VIII, 36, 3 folgert Pausanias ganz willkürlich, daß mit dem Ἀγαθὸς θεός, welcher in Arkadien seinen Tempel hatte, Zeus gemeint sein müsse, weil die Götter Geber des Guten seien, Zeus aber der höchste Gott.

[4]) Trotz Diodor V, 62 f.

[5]) Plut. Agis 9. — Kleom. 7.

orakel besaß[1]). — Das Dasein von unbekannten Göttern gab übrigens der offizielle Glaube zu, indem wohl jener alte Polydämonismus, welcher überall unsichtbare Wesen vorausgesetzt hatte, noch nicht völlig erloschen war. Eine der Funktionen, durch welche im Jahre 596 v. Chr. Epimenides die Sühnung von Athen, und zwar zunächst die Stillung der Pest bewirkte, wird folgendermaßen[2]) geschildert: „Er nahm schwarze und weiße Schafe und führte sie nach dem Areopag; von da ließ er sie laufen, wohin sie wollten, und befahl den Begleitern da, wo jedes Tier sich niederlegen würde, dem betreffenden Gotte (*τῷ προσήκοντι θεῷ*) zu opfern, und damit hörte das Uebel auf. Weshalb man denn noch heute in den Demen Altäre ohne Namen findet, ein Andenken der damaligen Sühne." Wo sich also ein Tier unter bestimmten Umständen niederlegt[3]), kann irgend ein Gott berechtigt oder wohnhaft sein, den man nicht kennt. Einen jener Altäre aber kann noch der Apostel Paulus angetroffen haben, mit der Inschrift: Einem unbekannten Gotte[4]). Unzählige Male im griechischen Leben, wenn irgend eine nicht erklärliche Wirkung sich fühlbar macht, denkt man an ein *θεῖον*, etwas Göttliches. Die Altäre „unbekannter Götter" im Piräus[5]) können von Seefahrern gelobt worden sein, welche im Sturm zu bekannten Göttern kein Vertrauen mehr hatten.

Nur sehr oberflächlich kann hier noch der großen Schar dämonischer Wesen gedacht werden, welche man früher als Halbgötter zu bezeichnen pflegte. Nach Ursprung und Natur sind sie höchst verschieden; sie bleiben zum Teil namenlose Pluralien oder Gattungswesen, zum Teil erreichen sie eine durchgebildete Persönlichkeit; viele beschäftigen den Menschen nur als Märchengebilde, während andere einen vollständigen Kultus genießen. Im wirklichen Leben ist man ihnen kaum je als sichtbaren Wesen begegnet; Poesie und bildende Kunst haben sie gerne in die Nähe derjenigen großen Götter gebracht, welchen sie gerade in ihrem Wesen am nächsten standen; wenn man sie aber insgesamt als Diener oder Gefolgsgötter derselben

---

[1]) Die *Ἀποτρόπαιοι θεοί*, „welchen man erweist, was die Griechen zur Abwendung von Uebeln für üblich halten", und zwar überall, hatten beim Athenetempel von Sikyon einen festen Kult und vielleicht auch Statuen. Pausan II, 11. 2.

[2]) Diog. Laert. I, 10, 3.

[3]) Vergl. die Kuh des Kadmos, Apollodor III, 4, 1.

[4]) Acta apostol. XVII, 23.

[5]) Pausan. I, 1, 4.

(*θεοὶ πρόπολοι*) auffaßte[1]), so war dieser Begriff viel zu eng und paßte auf manche und wichtige davon gar nicht. Die großen Götter in ihrem leichten Dasein (*ῥεῖα ζώοντες*) bedürfen bei Homer nur weniger Dienerschaft. — Hebe, Ganymedes, Iris genügen — und lassen dem Ormuzd und Ahriman die Ehre jener enormen Dämonengeleite. Auf dem Olymp geht es höchst einfach zu. Leto selber nimmt ihrem herrlichen Sohn den Bogen von den Schultern und hängt ihn an den goldenen Nagel des Pfeilers, wo sein Vater Zeus sitzt[2]). Zur Ausfahrt bringt Hebe die Räder herbei, und Hera spannt die Rosse an; die Götter fahren selber und brauchen keines Wagenlenkers; bei der Rückfahrt schirren die Horen die Rosse ab, binden sie an ambrosische Krippen und lehnen die Wagen an die leuchtenden Wände; ja dem ankommenden Zeus löst Poseidon die Rosse und hebt den Wagen auf das Gestelle und spannt eine Decke darüber; die Horen aber öffnen und schließen die Wolkenpforte[3]). Eine Gottheit tritt auch bei ihrer mächtigsten Epiphanie unbegleitet auf, und wir sehen uns dabei vergebens um nach den ihr sonst von der Mythologie zugeteilten Gefolgsgöttern, höchstens die Wasserwesen ausgenommen, welche als Geleit des Poseidon, der Thetis usw. mit erscheinen, und die Wesen, welche den Dionysos umgeben.

Aus jener alten Zeit des Polydämonismus[4]) leben zunächst weiter viele in Mehrzahl, in fester Zahl, auch wohl in unbegrenzter Zahl gedachte Gattungswesen, Naturgeister, Elementargeister, wenn man das Wort nicht zu bewußt nehmen will. Wir lernen sie freilich am nächsten kennen aus ihrer reifen Kunstform, hauptsächlich im Gefolge des Dionysos, der doch jünger ist als sie, allein die jetzige Forschung führt uns allmählich in eine Welt von Dämonen zurück, da z. B. Satyrn und Silene sich noch nicht von den Kentauren abgelöst haben, da die Sturmwolken sich als Harpyien und daneben als Erinnyen gestalten usw. Einiges davon ist nur einzelnen Gegenden eigen: Telchinen und idäische Daktylen gehören

[1]) Ueber die spätere Ueberfüllung des Olymps mit diesen Wesen die komische Klage des Momos, Lucian, deor. concil. 2 ff., vergl. 40. Daß die *πρόπολοι* eigentlich ebenfalls Götter seien, sagt Strabo X, p. 471. — Ein häufiger Ausdruck für die Beigesellung zu größeren Gottheiten ist das Amt eines Erziehers, einer Amme, *τροφεύς*, *τροφός*, das solchen Wesen beigelegt wird.

[2]) Hom. Hymn. Apoll. 7.

[3]) Il. V., 722 ff. 749. VIII, 382. 393. 438.

[4]) Milchhöfer, die Anfänge der Kunst u. s. w., S. 77 ff. 88 und Anm.

nach Rhodos und Kreta in die dortigen Kosmogonien, anderes dagegen kann überall auftauchen. Wie die Götter, so werden auch diese Wesen, in der Art unserer Zwerge, Erdmännchen, Elben usw., eine milde und hilfreiche und eine unheimliche, ja schreckliche Seite gehabt haben, und im täglichen Leben fürchtete man sie etwa als unsichtbare Kobolde und kannte dann sogar ihre Einzelnamen[1]). Aus dem angeblichen homerischen Gedichte von der Töpferwerkstatt lernen wir fünf Wesen kennen, welche den Tongebilden gefährlich werden, und vier davon sind mehr oder weniger deutungsfähig: der Zerbrecher, der Polterer, der, welcher nicht zu löschen gestattet, wenn es brennt[2]), und der, welcher die noch ungebrannten Tonsachen zerstört (? Omodamos). In der Regel aber werden wir uns darein fügen müssen, Grund und Ursprung solcher Naturgeister nicht mehr ermitteln zu können, weil sie in den uns erreichbaren Nachrichten schon zu sehr mit dem inzwischen mächtig ausgebildeten Götterwesen verflossen sind. Die Kureten z. B. können ursprünglich etwas ganz anderes gewesen sein als die Pfleger des Zeus und Begleiter der Rhea-Kybele, und bereits Strabo gesteht[3]) die große theologische Unsicherheit über diese Wesen, wie über Korybanten, Daktylen, Telchinen und Kabeiren offen zu, und dabei verdankt man ihm noch die einzige umständliche und zusammenhängende Aussage. Bald herrscht mehr der Waffentanz und der festliche Lärm, bald mehr die Erfindungsgabe und Metallarbeit, verbunden mit Zwerggestalt, bald die Zauberwirkung auf das Menschenleben, auch durch Tränke. Noch zur Zeit des Plutarch war es z. B. ein Stoßgebet in der Not, die Namen aller idäischen Daktylen herzusagen[4]), welche man deshalb auch beizeiten auswendig lernte. Die Kabeiren auf Lemnos sind ebenfalls Dämonen der Feueresse mit Hammer, Ambos und Zangen, und man wird sie (mit Welcker) zu trennen haben von den mächtigen und geheimnisvollen Gottheiten desselben Namens, welche ihren Hauptsitz auf Samothrake

---

[1]) Von den deutschen Elben kennt man wenigstens eine Anzahl Namen, zumal diejenigen der Häupter, indem bei deren Tode die übrigen durch Zuruf zur Trauer aufgeboten wurden. Vergl. den höchst merkwürdigen Abschnitt bei Sepp, Altbayrischer Sagenschatz, S. 595 ff.

[2]) Oder wie man Ἄσβετος sonst erklären will. — Bei Pausan. I, 42, 1 könnten die θεοὶ Προδρομεῖς, welchen Alkathoos opferte, als er den Bau der Akropolis von Megara begann, als Kobolde zu deuten sein, welche man vorweg begütigen mußte.

[3]) Strabo X, p. 466 ff., bes. 471. Vergl. Pherekydes bei Eudocia Violar. 255.

[4]) Plut. de profect. in virt. c. 15.

hatten. Diejenigen Wesen, welche in der Folge das Geleit des Dionysos bilden, scheinen sich, wie gesagt, erst in der Folge aus einer Urform ausgeschieden zu haben; nun erst wurden die Satyrn [1]) und die Kentauren zu Berg= und Waldgeistern, die Silene zu Quelldämonen; mehr und mehr erhalten sie eigene Mythen und sogar Eigennamen, so selbst unter den Kentauren Eurytion, Pholos, Nessos und der ruhmvolle Cheiron [2]). Außer ihnen hat sich aber noch eine aus Mensch und Tier gemischte Gestalt sogar als mächtige Gottheit behauptet, welche nur in der bildenden Kunst zu einem der Begleiter des Dionysos wird und viel älter sein mag als dieser: Pan. Wahrscheinlich ließen sich die griechischen Hirtenbevölkerungen diesen Gott weder nehmen noch verschönern, denn sie glaubten noch spät an seine Gegenwart [3]). Die weiblichen Fluß= und Quellgeister und Waldgeister, die Nymphen [4]), geliebt von Sterblichen und Unsterblichen, Pflegerinnen junger Götter, müssen wir fast völlig der Poesie und der Kunst überlassen; diese haben uns eine Fülle der lieblichsten Anschauungen überliefert bis auf jenen Gesang [5]) vom Leben der Waldnymphen, welches an das von hohen Fichten und Eichen geknüpft ist und mit deren Absterben ebenfalls erlischt [6]). Aber auch aus diesen schönen Gestalten schaut etwa das furchtbare Antlitz der elementaren Natur hervor, indem diese den Menschen, der ihr genaht, frühen Todes sterben läßt, verwandelt oder entführt, d. h. das Individuum wieder in ihr mächtiges Ganzes zurücknimmt. Ein ganz besonders reiches Spiel hatte die griechische Phantasie gewiß schon seit der frühesten Zeit mit den Meerwesen und Meerwundern getrieben, welche dem Poseidon als Geleit vielleicht erst anheimfielen, als er entschieden einer der drei Weltherrn geworden war. Die Theogonie

[1]) Ueber deren wahres Wesen sich Pausanias umsonst bei so vielen Leuten erkundigte. Pausan. I, 23, 6.

[2]) Auf Vasenbildern sind auch den Satyrn etwa Eigennamen beigeschrieben. — Eine Anzahl von Kentaurennamen Diodor IV, 12. — Vier Eigennamen von Nymphen bei Anlaß einer Heilquelle: Pausan. IV, 22, 4.

[3]) Vergl. Band I, S. 48 und 52.

[4]) Aufzählungen von zum Teil bedeutungsvollen Eigennamen von Nymphen Pausan. VIII, 31, 2. 38, 3. 47, 2.

[5]) Hom. Hymn. Ven. 258 ff.

[6]) Auch den Sirenen war vom Schicksal bestimmt, nur so lange zu leben, als niemand ihrem Gesange widerstehen konnte. Als Odysseus an ihnen vorbeifuhr, stürzten sie sich in die Tiefe, Hygin fab. 141. — Daß die Sirenen zur Hera gehören wie die Musen zu Zeus, erhellt aus Pausan. IX, 34, 2. — Auf Sterblichkeit der Silene schließt derselbe VI, 24, 6 aus dem Vorhandensein von Silensgräbern.

ist hier unermüdlich in Erteilung von Eigennamen, auch wenn sie diesen Gestalten sonst noch keine Individualität des Auftretens verleihen kann, und es ist ein anmutiger poetisch-philologischer Uebermut der Griechen, daß uns alle Nereiden und Okeaniden mit meist schönen und sinnvollen Namen genannt werden. Alt und wichtig sind die Personifikationen der Winde, welche oft einen ernsthaften Kultus genossen [1]).

Nicht mehr aus jenem dunkeln Grunde des Dämonentums, sondern aus der Empfindung und teilweise aus der Reflexion sind die Gottheiten von geistiger und seelischer Bedeutung hervorgegangen. Sie ordnen sich von selber den großen Göttern zu, aber frei und zwanglos und öfter nicht nur einem einzelnen. Auf der Grenze des Elementaren stehen noch die Horen, deren verschieden angegebene Einzelnamen teils Blüte und Frucht, teils sittliche Eigenschaften (Gesetzlichkeit, Recht und Frieden) bedeuten, also den Jahressegen und zugleich die Ordnung auf Erden; ihres Dienstes auf dem Olymp ist schon gedacht worden. Ebenfalls uralt und doch schon Schöpfung einer geistig hochstehenden Nation sind die Chariten [2]), die Genien des Reizes und der Anmut, welche auch das Dasein der mächtigsten Götter erst verklären müssen und daher nicht nur ihrem Vater Zeus, der Aphrodite und dem Dionysos, sondern auch der Hera und dem Apollon als Gott der Töne zur Seite sind, ja der Athene und dem Hermes. Offenbar berühren sie sich mit den Musen [3]), den Töchtern des Zeus und der Mnemosyne (Erinnerung), den Göttinnen des Gesanges im feierlichsten Sinne, Gestalten, um welche alle übrigen Nationen den Geist der Griechen beneiden dürfen. Sie können nur entstanden sein zugleich mit einer mächtigen Hebung des Gesanges selbst.

[1]) Aelian, Var. hist. XII, 6. — Herodots deutlicher Widerwille gegen solchen Kult des Elementaren VII, 178. 189. 191.

[2]) Ausführlich handelt von der Zahl derselben an verschiedenen Orten und bei verschiedenen Dichtern Pausan. IX, 35. Laut Strabo (IX, p. 414) hätte ein alter König von Orchomenos, der Gründer des dortigen Heiligtums der Chariten, damit Reichtum und Macht gemeint, und vielleicht war dies der älteste, naive Grundbegriff. Strabo redet freilich sogleich weiter von dem Gefühl Charis in dem bekannten Doppelsinn des Gebenden und des Empfangenden.

[3]) Ueber Zahl und Benennungen der Musen und die Nebenpersonen ihres Kreises Pausan. IX, 29 und Diodor IV, 5 und 7; laut diesem erheben sie den Menschen τοῖς ἐκ τῆς παιδείας ἀγαθοῖς. Die früheste vollständige Aufzählung bei Hesiod, Theog. 76 ff. Vergl. auch Eudocia Violar. 655.

Bei den übrigen Gefolgschaftsgottheiten findet sich wohl ein eigentliches Dienen in dem Sinne, daß z. B. die Göttin der Entbindung zur Dienerin oder Tochter der großen Ehegöttin Hera wird [1]), und daß dann aus einer Eileithyia bisweilen mehrere werden, indem die vollständige Persönlichkeit beim Dienen wieder einem Plural, einer Gattung, Platz macht. Andere dieser Wesen dagegen sind, wie schon ihre Namen besagen, den großen Gottheiten zugesellt als Eigenschaften und Prädikate, als Wirkungen, als weitere Beziehungen derselben [2]), mit Hilfe einer Sprache und einer Volksphantasie, welche nicht nur des Abstrahierens, sondern auch der wirklichen Anschauung abstrakter Gestalten schon frühe in hohem Grade mächtig war. Der Begriff eines Dieners, Propolos, wird im allgemeinen ziemlich verflüchtigt gewesen sein und sich kaum genau theologisch fixieren lassen; wir werden uns an den einen mächtigen Dichter [3]) wenden müssen, um inne zu werden, welcher erhabene Sinn doch auch in jenem Namen liegen konnte. Elektra, zum Grabe ihres Vaters gewendet, beklagt ihn, daß er nicht habe vor Ilion im Kampfe fallen können: „Dann würdest du glänzen in der Unterwelt, ein Freund unter den andern tapfer gefallenen Freunden, ein erhabener König, ein Propolos der hohen Unterirdischen, welche dort gewaltig sind."

Die Schicksalsgöttinnen (Moiren) endlich, welche man bald zu Zeus, bald zu Apollon hat gesellen wollen, gehören zu keiner Gottheit und stehen über allen.

Außer diesem allem hat die Götterwelt der Griechen noch eine besondere Ergänzung erfahren durch die Beihilfe jenes soeben erwähnten Vermögens der Abstraktion. Es muß hier völlig außer Betracht bleiben, wie Sprache und Vorstellung der Griechen überhaupt eine Welt von abstrakten Wesen schufen, und vollends, wie Poesie und bildende Kunst manchen derselben eine erhöhte Persönlichkeit verliehen; nur derjenigen muß in Kürze gedacht werden, welche Rang und Kultus von Gottheiten erreichten. Ob andere alte Völker ein ähnliches Vermögen der Abstraktion

[1]) An und für sich mag eine Göttin der Geburtshilfe im ganzen Polytheismus, nicht bloß im griechischen, ein uraltes, völlig unabhängiges Dasein gehabt haben.

[2]) So z. B. Jaso und Panakeia dem Asklepios. Einiges gehört wohl erst der bildenden Kunst an: Ampelos als Gefährte des Dionysos, Kyathos als Diener des alten Weingottes Oineus.

[3]) Aeschyl. Choeph. 352.

und dann ein ebensolches Bedürfnis nach Vergöttlichung eines Allgemeinen an den Tag gelegt haben?

Bei den Griechen bedurfte es hiezu weiter nichts, als daß einem solchen Wesen eine dauernde Macht zugetraut wurde. Hesiod sagt dies deutlich[1]) bei Anlaß der Pheme, der unter den Menschen herumgehenden Rede: „sie erhält sich lange und wird zur Gottheit." Immerhin mag dieses und noch manches andere Beispiel nur der Poesie angehören, während eine Anzahl von abstrakten Wesen wirkliche Altäre hatten, auf welchen öffentlich geopfert wurde, wenigstens in einzelnen Städten. Die olympischen und übrigen Götter hatten wohl ihre Fachpatronate, zugleich aber eine große Vieldeutigkeit, und nun glaubte man in bestimmten Lagen und Augenblicken des Lebens etwas Göttliches als besonders mächtig oder tätig zu erkennen und wußte es doch auf keine sonst bekannte Gottheit sicher zu deuten; die Götterwelt bei all ihrer Ausdehnung war gerade an dem Punkte unvollständig, wo man ihrer am Ernstlichsten bedurft hätte. Ein Abstraktum gewährt die ersehnte Auskunft; es bedeutete nur, was sein Name besagte, dies aber sicher und klar; es erhielt einen Kultus des Dankes, mit Wunsch nach fortdauernder Gewogenheit, oder einen Kultus der Furcht, mit Wunsch fernern Unbehelligtlassens. Oefter sind es ihrer zwei, weil man sich nicht getraut, mit Einem Worte den ganzen Begriff zu erschöpfen und sicher gehen will.

Oeffentlichen Kultus haben — namentlich in Athen — die Gottheiten des Rechts genossen: Themis, Dike, Eunomia; die der Sitte und Milde: Aidos, Eleos; die des Friedens: Eirene; dann die Gottheit der Beredung, Peitho, in doppeltem Sinn, sowohl was die Volksversammlung, als was das Privatleben betraf[2]). Nach dem Frevel gegen die Partei des Kylon errichteten die Athener Altäre der „Gewalttat" und des „Mangels an Scheu". In Korinth gab es ein unbetretbares Heiligtum des „Zwanges" und der „Gewalt", und noch ein spätmazedonischer Korsar pflegte, wo er anlegte, Altäre der „Gottlosigkeit" und „Ruchlosigkeit" zu errichten. Oefter befahl ein Orakel einen solchen Kult bei bestimmtem Anlaß, in Korinth den des Grauens (*Δεῖμα*), in Sparta den der „Furcht",

---

[1]) Opp. et dies 761.

[2]) In Sikyon ein mythisch begründeter Kult der Peitho noch zur Zeit des Pausanias, II, 7, 7.

des „Todes“, des „Lachens“ [1]). In Olympia, der Stätte der heftigsten Gemütsspannungen, hatte der „günstige Moment“ (Καιρός) seinen Altar am Eingang des Stadions. Timoleon, nach seinem Siege über die sizilischen Tyrannen, baute einen Tempel der Automatia, und in seinem eigenen Bewußtsein mochte der Sinn dieser Gestalt schwanken zwischen „Zufall“ und „innerm Antrieb“.

Daß nun aber auch die Römer abstrakten Wesen einen förmlichen Dienst samt Tempeln gewidmet haben, könnte selbst für unsere Betrachtung der griechischen Religion in Beziehung auf das Alter der letztern belehrend sein. Ist vielleicht die Fähigkeit, Abstrakta zu bilden und zu verehren, bereits in uralter Zeit der noch ungeschiedenen Nation der Gräko-Italiker eigen gewesen? Von den in Rom vorkommenden Beispielen [2]) gehören mehrere in eine relativ frühe Zeit, für welche wenigstens von demjenigen Einfluß der gereiften griechischen Kultur, welcher später so vieles erklärt, noch nicht die Rede sein kann, und gerade diese Beispiele sind von äußerst ernster Art. Der Tempel von „Furcht und Erblassen“ (Pavor et Pallor) ist von König Tullus Hostilius in äußerster Kriegsgefahr gelobt worden, der der „Bellona“ in heißer Etruskerschlacht von einem Konsul, der der „Konkordia“ bei Beschwichtigung schwerer innerer Wirren von Camillus, in der Folge der von Honos und Virtus in furchtbarem Punierkampf von dem großen M. Marcellus [3]). Daß hernach solche Stiftungen für abstrakte Wesen gerade dem prosaischen Sinne der Römer etwas leicht, und daß ihrer ziemlich viele wurden, gewiß bei nur mäßiger Andacht, soll nicht geleugnet werden. Doch hat noch Vespasian einen der allerglänzendsten Tempel von Rom dem holdesten dieser Wesen, der Pax, geweiht, in einem Augenblick, da gewiß die ganze römische Welt den Sinn der Weihung mit empfand, nämlich nach dem furchtbaren Reichskriege, welcher auf Neros Tod gefolgt war.

Nach diesen Gattungen höher waltender Wesen ist nun noch der schwer zu deutenden Gestalt des Dämons in besonderm Sinne zu gedenken. Eine völlig unbeaufsichtigte Religion, eine unendliche Freiheit im Sprachgebrauch und ein sehr eigenmächtiges Zugreifen der Philosophie

---

[1]) Plut. Kleom. 9.

[2]) Preller, Röm. Mythol., Abschnitt X, Kap. 4.

[3]) Wobei die Priester Schwierigkeiten erhoben wegen Zweiheit von Göttern in Einem Tempel. Plut. Marcell. 28.

sind hier zusammengetroffen, um die Betrachtung des Gegenstandes auf das äußerste zu erschweren. Beseitigen wir zunächst den letztgenannten Punkt: die philosophische, zumal platonische Schöpfung einer Kategorie von Dämonen als bestimmter Rangklasse neben Göttern und Heroen ist niemals Volksglaube geworden; auf diese Dämonen als Klasse schieben dann in der Folge gute Leute, wie z. B. die Mitredner in Plutarchs Schrift „von der Abnahme der Orakel" [1]) alles, was der Mythus von den Göttern Böses meldet. — Der Sprachgebrauch aber hatte schon zweierlei alte Präzedentien seit Homer und Hesiod: Dämon bedeutete jeden Gott, jedoch auch jene große Menge geistiger Kräfte, welche das Menschenleben überwachten, und dieser alte Polydämonismus konnte in seiner Zerstückelung die verschiedensten Gestalten annehmen bis zum sorgenvollen Kult eines einzelnen, adjektivisch benannten Wesens. Als die Spartaner den Zorn des „Zeus der Schutzflehenden" wegen der Tötung des Pausanias von sich abwenden wollten, stifteten sie [2]) den Dienst eines „Dämon Epidotes", welchen man als den „Besänftigenden" erklärt. Die Bedeutung von Dämon als Gott aber nahm eine ganz besondere Wendung: wenn man nämlich statt eines bestimmten Gottes die obern Mächte überhaupt ohne Unterschied nennen wollte, hieß es wohl: „die Götter" oder „die Gottheit" (*οἱ θεοί, ὁ θεός, τὸ θεῖον*), vorzugsweise aber „der Dämon" (*ὁ δαίμων*). Und nun darf es nicht befremden, daß dies besonders leicht in denjenigen Fällen geschah, da man glaubte, der Gottheit Ungünstiges, namentlich eine Betörung des Menschen zum Bösen, sogar in satanischer Weise zutrauen zu dürfen [3]); es war vielleicht weniger bedenklich, als wenn man einen bestimmten einzelnen Gott nannte. In der düstern Aussage des Theognis (V. 401) ist der „Dämon", welcher den Edelstrebenden in Irrtum nnd Vergehen treibt, niemand anders als die Gottheit selbst. Daneben jedoch verblaßt in der Redeweise des täglichen Lebens der Dämon auch zu einer bloßen Bezeichnung des Schicksals, des Verhängnisses, besonders im schlimmen Sinne, ja des einfachen Zufalls, ähnlich wie im gewöhnlichen Gespräch der Römer die Bedeutung von genius, genii sich bis auf das Aeußerste verflüchtigt hat [4]).

---

[1]) Hauptquelle für die Schulmeinungen in betreff der Dämonen überhaupt.

[2]) Pausan. III, 17, 8.

[3]) Auswahl von Beispielen bei Nägelsbach, Nachhomerische Theologie, S. 55 ff.

[4]) Preller, Röm. Mythol., S. 69 ff.

Außerdem aber lernt man das Wort „Dämon" in sehr besondern Bedeutungen kennen, mögen auch dieselben nirgends theologisch oder psychologisch genau bestimmt und abgegrenzt sein. Zunächst kann aus dem aufgesammelten Tun des Menschen oder seines ganzen Hauses sich ein Wesen erheben, welches Persönlichkeit und objektive Macht gewinnt, und ein solches ist in den Gedanken der Griechen der furchtbare Dämon Alastor. Ueber diesen innerhalb eines Geschlechtes sich steigernden, die Menschen unfrei machenden Erbfrevel und den daranhängenden Jammer redet vollkommen deutlich Klytämnestra im Agamemnon des Aeschylos (bes. 1475, 1500 ff.). Im Grunde gehören hieher auch schon die Erinnyen, insofern sie ebenfalls Personifikationen vergangener Taten sind. Sodann wird auch das bloße böse Schicksal eines Menschen, sein unabwendbarer Untergang sich zu einem Gespenst verdichten können, wie z. B. der bekannte Dämon, welcher dem Brutus erschien, — ohne alles Bedenken nehmen wir nämlich hier außer den Griechen auch griechisch gebildete Römer zu Zeugen. Auch Krankheit kann ein Dämon heißen, welcher „über einem Menschen liegt", und zwar schon bei Homer[1]); ganz besonders aber wird Geisteskrankheit diesen Namen erhalten. Der sophokleische Aias spricht von seinem Wahnsinn als von seinem Dämon und glaubt, daß dieser ihm seine irren Reden eingebe[2]). Der Mensch der herrschenden Meinung, als welcher der tragische Chor so oft spricht, mag sich auch wohl eine schreckhafte Weissagung durch plötzlichen Ueberfall eines Dämons erklären; so ruft er bei Aeschylos[3]) der weissagenden Kassandra zu: „welcher wuchtig auf dich stürzende Dämon gibt dir ein, den Jammer deines (bevorstehenden) Todes zu singen?" Eine späte, wahrscheinlich vom Orient hergekommene Anschauung ist dann die von eigentlichen Besessenen[4]), in welche ein Dämon von außen eingedrungen ist, der sich auch wohl wieder austreiben läßt.

Bei dem berühmten Daimonion des Sokrates kann man ungewiß bleiben, ob es als ein von außen kommendes oder ihm innewohnendes aufzufassen sei; es war eine Stimme, welche nur warnte und nicht hinausging über ein „individuelles Vorgefühl von der Nützlichkeit oder Schädlich-

---

[1]) Odyss. V, 396.

[2]) Soph. Aias 242, 534.

[3]) Aeschyl. Agam. 1174.

[4]) δαιμονιζόμενοι, Plutarch de fluviis 16, 2.

keit gewisser Handlungen" (Zeller). Entschieden außerhalb des Menschen liegt dann dasjenige Dämonentum, welches Diotima verkündet[1]): es versieht die Mitteilung zwischen Göttern und Menschen und bringt diesen die Vorschriften der erstern, welche im Sinne der Sprechenden nur gut und sittlich gewesen sein können. Allein dieses sind Unica aus dem Kreise eines höchst eigentümlichen Philosophen, welche von dem griechischen Volksglauben, um den es sich hier handelt, vielleicht sehr weit abführen. Dieser mochte zunächst noch hie und da unmittelbare Reste vom Glauben der „Werke und Tage" [2]) in sich lebendig erhalten, und noch Plutarch redet[3]) von Dämonen, welche in großer Anzahl sich herumbewegen (περιπολεῖν) als Bestrafer der Missetäter, besonders des Uebermutes. Anderseits aber wußte auch derselbe Plutarch[4]) von einem uralten Glauben, wonach durch böse und neidische Dämonen treffliche Menschen erschüttert und in ihrer Tugend irre gemacht würden. Er meint auch die Absicht dieser schlimmen Wesen angeben zu können, welche dahin gehe, daß jene Trefflichen nach ihrem Tode nicht um ihrer Tadellosigkeit willen ein besseres Los finden möchten als das der Dämonen selbst; hier jedoch redet Plutarch nach irgend einer Meinung seiner Spätzeit.

Wie Dämon, Heros und Gespenst ineinander übergehen können, ist bei Anlaß der Heroen zu erörtern. In hadrianischer Zeit[5]) wird von Dämonen erzählt, welche den Wanderer (gewiß unsichtbar) auf der Straße begleiten und sogar führen. Wie weit solche Wesen wieder hie und da mit den oben erwähten Naturgeistern zusammenfließen mochten, entzieht sich unserer Kunde.

Wichtiger als dies alles wären für uns genaue Aufzeichnungen über den persönlichen Dämon des einzelnen Menschen, aber auch hier befinden wir uns in einer Region, wo alle Bilder schwanken und alle Erklärungen bestreitbar und der Ahnung überlassen sind. Nicht einmal die Hauptfrage läßt sich unbedingt entscheiden, ob der Dämon vom geistigen und seelischen Wesen des Einzelnen getrennt zu denken sei, und ein sehr namhaftes, aber spätes Beispiel wird für die Identität von beidem sprechen. Sicher

[1]) Plato, Sympos., p. 202e. Bekannt ist die spätere große Erweiterung dieses Dämonenglaubens bei den Neuplatonikern.

[2]) Besonders V. 122 die als schützende Wesen über dem Erdenleben waltenden Menschen des ersten, goldenen Weltalters.

[3]) Plut. de defectu oracul. 13.

[4]) Plut. Dion 2.

[5]) Aelian Histor. anim. X, 32.

ist nur so viel, daß es sich hier nicht um ein persönliches Postulat handelt wie beim Daimonion des Sokrates, sondern um einen weit verbreiteten Griechenglauben, welcher uns freilich nur in Splittern überliefert ist.

Laut demselben wäre der einzelne Mensch sein Leben hindurch begleitet von einem für ihn unsichtbaren Dämon, welcher jedoch für andere sichtbar werden kann. Beim Zweikampfe zwischen Melanthos und Xanthos [1]) ist die jugendliche Gestalt (*φάσμα ἀγένειον*), welche neben dem einen Streiter erscheint, aber nur vom andern erblickt wird, ohne Zweifel als der Dämon des ersten aufzufassen. Wenn etwa auch verlautet, der Mensch sei von einem guten und einem bösen Dämon begleitet, so mischt sich hier eine ethisch-philosophische Meinung ein; der echte Glauben weiß nur von einem. Anderseits mag auch jene schöne Variante nur philosophischen und zwar pythagoreischen Ursprungs sein, laut welcher zwei edle Menschen, Lehrer und Schüler, denselben Dämon hatten [2]).

„Des Zeus großer Sinn lenkt den Dämon werter Männer" — so spricht Pindar [3]), mit welchem wir beginnen müssen. Die neuere Auslegung aber belehrt uns, hier sei wohl ein individueller Genius des einzelnen Menschen gemeint, der jedoch zugleich dessen persönliches Schicksal bedeute. Klarer lautet bei Sophokles [4]) das feierliche Wort des Theseus, da er als Zeugen für die Verheißung des Oedipus (außer dem allhörenden Eidgott) seinen eigenen Dämon nennt, offenbar einen höhern Begleiter seines Daseins. Auch bei Euripides [5]), wenn sich Theseus bei seinem Zuge gegen Theben die Teilnahme des Adrastos und seines trüben Wesens und Schicksals verbittet und nur mit seinem eigenen Dämon zu Felde ziehen will, ist der letztere als hoher Schutzgeist zu verstehen. Für das allgemeine Gefühl aber war es ganz natürlich, daß der Dämon immer deutlicher zum Agathodämon, ja zum eigentlichen Schutzengel wurde, in

[1]) Konon, Narrat. 39. — Der Dämon eines Verstorbenen erscheint dem Vater desselben Plut. consol. ad Apollon. 14, und zwar völlig in derselben Gestalt, bei der Beschwörung in einem Psychomanteion.

[2]) Plut. de genio Socr. 16: (der Schüler) *χρῷτο ταὐτῷ δαίμονι πρὸς τὸν βίον*. Sonst erhält laut der pythagoreischen Lehre die Seele bei einer neuen Geburt auch einen neuen Dämon.

[3]) Pind. Pyth. V, am Ende, wozu Preller, Griech. Myth. I, 336, Anm.

[4]) Soph. Oed. Kol. 1766.

[5]) Eurip. Suppl. 593. Hier vielleicht wäre auch am ehesten des *Ἱερὸς δαίμων* zu gedenken, welchem Timoleon sein eigenes Haus in Syrakus weihte. Plut. Timol. 36.

sehr edler Auffassung bei Menander[1]): „Jedem steht von Geburt an zur Seite ein Dämon als guter Mystagoge seines Lebens." Während aber hier das bessere Selbst, das Gewissen, wie zu einer begleitenden Persönlichkeit zu erwachsen scheint, lebt auch eine mehr neutrale Anschauung fort, laut welcher der Dämon des Großen groß, der des zum Untergang Bestimmten gering und zaghaft ist. Der gewaltige Dämon, welcher den Cäsar während seines Lebens begleitet hat, offenbart sich später als Bluträcher an allen seinen Mördern[2]); in der Folge rät ein Wahrsager dem Antonius[3]), sich so weit als möglich von Octavian entfernt zu halten, denn sein Dämon fürchte den Dämon des letztern und sei nur wohlgemut, wenn er für sich, d. h. vom Dämon des Octavian ferne sei, während er in dessen Nähe niedriger und geringer werde. Auch wenn der Wahrsager ein Aegypter gewesen sein sollte, kann hier ganz wohl eine griechische, etwas absonderliche Meinung sich aussprechen.

In der spätern Römerzeit ist Marc Aurel derjenige Sterbliche, von dessen Verehrung des Dämon wir die genaueste Kunde haben[4]). Wohl ist hier der Dämon nichts anderes als das Innere (νοῦς καὶ λόγος) eines jeden, aber es ist ihm von Zeus gegeben als ein Bruchteil (ἀπόσπασμα) von ihm selbst, damit es den Menschen führe und leite; ein immer aufgerichtetes Götterbild, das man bei gnädiger Stimmung erhalten soll, dem der Mensch in Frieden und Einklang dienen, das er rein und unbeleidigt bewahren und nicht stören soll durch das Treiben der Phantasiegebilde; alles Wollen, alle Leidenschaft des Menschen muß diesem sich unterwerfen und alles Schicksal aufgenommen werden als von daher kommend, von wannen der Dämon selbst gekommen ist, dieser aber ist, was nach dem Tode des Menschen weiterleben wird.

Der neuplatonische Zeitgenosse des kaiserlichen Stoikers, Apulejus, trennt[5]) dies Wesen in zwei Bedeutungen; Dämon heiße allerdings der animus des einzelnen Menschen, anderseits jedoch eine viel höhere Gattung, welche niemals den Schranken einer irdischen Persönlichkeit unterlegen, wohl aber dem einzelneu Menschen als unsichtbarer Zeuge und Hüter im

---

[1]) Zitat bei Ammian. Marcellin XXI, 14, 4.

[2]) Plut. Cäs. 69.

[3]) Plut. Ant. 33.

[4]) Marc Aurel. εἰς ἑαυτόν II, 13. 17. III, 3. 4. 6. 12. 16. V, 10. 27. VIII, 45. XII, 3. — Ueber diese Stellen s. Nachtrag 3.

[5]) In seiner Schrift de deo Socratis.

Leben beigegeben sei, was dann auf die glänzendste Weise ausgeschmückt wird. Ein solches Wesen habe Sokrates in seinem Daimonion wirklich erkannt, von welchem nun ausführlich die Rede ist. Außerdem konstatiert indes Apulejus auch noch das Dasein anderer Dämonen oder wenigstens den Glauben an solche: abgeschiedene Menschen hießen so, und von diesen seien die im Leben gut gewesenen nachher Schutzgenien ihres Hauses, die böse gewesenen Gespenster. Endlich kennt er auch jene als Dämonen bezeichneten mittlern göttlichen Mächte, welche den Verkehr zwischen Göttern und Menschen vermitteln und mit jenen die Unsterblichkeit, mit diesen die Leidenschaften gemein haben, Wesen von halber Leiblichkeit, halber Schwere, in der Luft wohnend und sich bewegend, aus diesen aber hätten die Poeten die bekannten Götter gebildet.

Es dauerte dann nicht mehr lange bis die Beschwörung von Dämonen und andern außermenschlichen Wesen in der neuplatonischen Schule selbst eine gar nicht seltene Uebung wurde.

Wie die Mythen entstanden, wie aus den Göttergestalten — zugleich mit diesen oder erst in der Folge — Göttergeschichten hervorgingen, läßt sich höchstens hie und da ahnen. Um einigermaßen sicher zu gehen, müßten wir den Ursprung der einzelnen Gestalten selber besser kennen, ferner müßten wir jener traumartigen Kombinationen fähig sein, wie das hiefür unvergleichlich begabte Griechenvolk in seiner Jugend. Daß die Ueberlieferung wesentlich durch die Sänger geschah, verrät sich schon dadurch, daß sie sich wesentlich im Sinne des Schönen vollzog, welches allein das Volk ergreifen konnte. Es fehlt wahrlich nicht an furchtbaren und herben Zügen, aber eine Ausnahme bildet doch z. B. die noch heute so verschieden gedeutete Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus. Wo eigentlich häßliche Mythen weiterleben, empfindet man sie als etwas Uraltes oder kennt sie als etwas Fremdes, wie z. B. die Geschichte des Attes und der Agdistis[1]). Wie viele wüste alte Mythen mögen allgemach totgeschwiegen oder höchstens in mystischen Kulten beibehalten worden sein? Es versteht sich aber von selbst, daß alles Erzählen, Schildern und Fabulieren, je episch schöner und menschlicher es lautete, um so viel weiter von der ursprünglichen Gestalt einer Gottheit, eines Mythus abseits lenkte.

[1]) Pausan. VII, 17, 5.

Dies gilt wohl besonders von denjenigen Mythen, welche in den größern, allgemein hellenischen Zyklus hineingerieten und weit und breit verständlich sein mußten, während das Lokale, welches sich daneben massenweise behauptete, eher die herben, alten, unausgeglichenen Züge beibehielt, wie man besonders aus Pausanias deutlich inne werden kann. In der Folge hat dann die bildende Kunst vollends alles getan, um uns in betreff der ursprünglichen Bedeutungen irre zu führen; sie erweist uns zwar den gewaltigen Dienst, eine vorherrschend gewordene Auffassung einer Gottheit (oder einige wenige) mit einer höchsten Idealität sichtbarlich erfüllt zu haben; denn wie wäre es ohne sie? wenn unsere Anschauung bloß auf Gedankenbilder aus Homer beschränkt bliebe? Allein sie belebt doch nur einen oder wenige Typen einer Gottheit, wird nur Einer Bedeutung vollkommen gerecht, und diese wird viel eher eine sehr abgeleitete als eine ursprüngliche gewesen sein. Von dieser Kunstform aber ist unsere Auffassung beherrscht, wenn wir die Götter in ihren Mythen einherschreiten und handeln sehen.

Es ist schon etwas gewonnen, wenn wir uns Rechenschaft geben über die natürlichen Schranken, welche unserer Mythendeutung gezogen sind. Daß wir es nicht mit einem herrenlosen Hin- und Herwogen zufälliger Phantasien zu tun haben, daß der alte Mythus etwas *sagen* will, hat von jeher eingeleuchtet; unsere Unfähigkeit beginnt an dem Punkte, da wir uns das gleichzeitige Entstehen und Zusammenleben von Sache und Bild, das uralte Ineinander von beiden vorstellen sollen. Alle unsere Ausdrücke wie: Sinn, Bedeutung u. s. w. versagen dabei den Dienst wie abgenützte Werkzeuge. Und je präziser wir verfahren wollen, desto gewisser gehen wir in die Irre.

Astrale Mythen z. B. mögen, was man nennt, durchsichtig sein, und wenn Hyakinthos getötet wird durch den Diskos des Apollon, so spricht sich der übertragene Naturprozeß, nämlich der Untergang der Frühlingsvegetation durch die Sonnenscheibe des glühenden Hochsommers, hinlänglich deutlich aus. Die Erzeugung von Geschlechtern und Völkern durch Flußgötter symbolisiert die belebende und nährende Kraft des fließenden Wassers, der Strom ist das älteste und vorzüglichste lebende Wesen seiner Talschaft. In Hephästos wird das Feuer vom Element (sei es auf dem Herd oder in Vulkanen) verklärt bis zur Hervorbringung der höchsten

Kunstgebilde. Bei den Lichtgottheiten werden die Strahlen zu Pfeilen und die Kinder der Leto zu Todesgottheiten, Artemis auch zur Jägerin. Pan ist sehr deutlich der Ziegenhirte selbst, der Pfeifer und Tänzer u. s. w. Neben diesen einleuchtenden Erklärungen aber wallt ein großes Meer von streitigen Vermutungen, sobald die anthropomorphistische Erzählung von den Göttern, welche einen Lebenslauf mit Geburt, Zeugungen, Kämpfen u. s. w. darstellt, auf elementarische, meteorische, tellurische Tatsachen, und deren kausales Verhalten zu einander mit einiger Sicherheit zurückgeführt werden soll. Und Ein deutlicher Zug im Leben einer Gottheit erläutert doch nur Eine Bedeutung derselben und vielleicht gerade nicht die ursprüngliche, sondern eine zufällige, und dieselbe Gestalt kann vorherrschend etwas ganz anderes gewesen sein. Uralte, unbedeutsam gewordene Gestalten können mit der Zeit eine aufgedrungene Bedeutung bekommen haben, so wie etwa Fremdwörter in einer andern Sprache eine heimische Etymologie.

Die Griechen aber, in ihrer kräftigsten Zeit, wollten ihren Mythus gar nicht deuten, sondern schützen, verherrlichen, vermehren; noch im weitern Verlauf der Jahrhunderte mögen in dieser und jener Stadt, um diesen und jenen Tempel herum immer neue Mythen entstanden sein, zur Ergänzung und Erläuterung des Vorhandenen, und man wird sie bald mit demselben Eifer verteidigt haben wie die ältern; sie fielen wie alles Uebrige später den Küstern und Fremdenführern anheim, aber sie sind nicht von solchen erfunden.

Es kam die Periode, da die Philosophen, als Feinde und Konkurrenten des Mythus, selber eigene neue Mythen erfanden. Plato, besonders im Symposion, gab gleichsam das Zeichen dazu, und Spätere folgten ihm mit nur zu großem Eifer und schufen holprige Mythen, wie z. B. Plutarch und Dio Chrysostomos, der die gehabte Mühe verrät[1]), durch seinen Ausdruck „einen Mythus ausarbeiten", *μῦθον ἐκπονεῖν*. Der Inhalt ist natürlich überall ein lehrhafter, eine Zeit aber, die dieses wagt, wird unvermeidlich auch versuchen, die echten alten Mythen lehrhaft zu deuten. Es verbreitet sich jene Ansicht, deren Niederschlag sich in den Worten des späten Pausanias ausdrückt: die alten Griechen hätten in ihren Mythen irgend eine Weisheit niedergelegt[2]).

[1]) Dio Chrys. orat. V (ed. Teubn. vol. I, 90).

[2]) *σοφίαν τινά*, Pausan. VIII, 8, 2, eine in ihrem ganzen Zusammenhang merkwürdige Stelle.

Nun boten sich zwei Wege dar: die allegorische und die rationalistische Erklärung. Die erstere faßt die Götter als Abstrakta, als elementarische oder ethische Kräfte[1]); der Gott und sein Mythus werden zu einer bewußten, absichtlich gesuchten Hülle eines Gedankens, welcher präexistent wäre, also dauernd hinter dem Bilde stehen bliebe und es daher auch als postexistent gleichsam überleben würde. Die Unmöglichkeit dieses Hergangs leuchtet ein, sobald man sich denselben konkret vorstellen will: „eine kleine Minorität überlegener Geister hätte müssen eine nur ihr zugängliche Erkenntnis in eine für das Verständnis der unmündigen Menge äußerlich faßbare Form gebracht, und diese Menge hätte müssen die Schale für den Kern genommen und darin eine Befriedigung ihres Glaubensbedürfnisses gefunden haben" (Friedländer). So wichtig die Allegorie in literarischen Zeitaltern, so unentbehrlich sie schon der antiken und der ganzen seitherigen Kunst geworden ist, so gewiß ist sie zur Deutung des Ursprünglichen nicht zu brauchen. Gleichwohl hat diese Methode vielen Anhang gefunden, besonders unter den Römern[2]), und schon im Altertum ist Homer allegorisch moralisch erklärt worden; man legte ihm anfangs einen vermeintlich tiefern, ethischen oder physikalischen Sinn unter, um ihn gegen den Vorwurf der unmoralischen Göttergeschichten in Schutz zu nehmen[3]). Es tönt uns merkwürdig modern, wenn Kronos definiert wird als der Lauf und die Entwicklung von Raum und Zeit oder Hermes als das Bewegungsprinzip des Weltganzen (? mundi velocior sensus bei Ammianus Marcellinus). Aber auch Perseus ist wenigstens die schnelle Himmelsbewegung, und Herakles vollends soll der „Logos" im Weltganzen sein, laut welches „die Natur fest und kräftig ist". Athene gilt bei Artemidor

---

[1]) In wie weit schon die Spekulation der Orphiker auf diese Wege geraten war, lassen wir auf sich beruhen. Willkür und Unschönheit ihrer allegorischen Figuren und Hergänge waren das direkte Gegenteil des griechisch volkstümlich entstandenen Mythus.

[2]) Cicero de nat. deor. a. m. O. II, 25—27. — Ueber den physikalischen Sinn in den Mythen als präexistent s. bes. Strabo X, p. 474. — Vergl. ferner die Schrift des Cornutus über die Natur der Götter.

[3]) Vergl. Bähr, bei Pauly Real.-Enc. III, S. 1441 ff. — Ariost ist schon bald nach seinem Tode mit allegorischen Deutungen herausgegeben worden, für Leser, welche teils allegorisch gebildet und gesinnt waren, teils einen moralisch erbaulichen Vorwand angenehm fanden — für Homer vergl. den Anonymus de Ulixis erroribus bei Westermann Mythogr., p. 329.

(V, 18) als der Verstand, φρόνησις[1]). Ganz spät sind dann solche Erklärungen, welche die Götter nach ihrer Bedeutung als Planeten oder gar als Metalle behandeln, wenn z. B. Hephästos den Ares und die Aphrodite fesselt, weil nur Feuer das Eisen und das Erz zwingen kann.

Die rationalistische Erklärungsweise will in den göttlichen Wesen und ihren Mythen ehemalige Menschen[2]) und deren Tun erkennen und dehnt diese Methode weiter auf den Heroenmythus aus; auch das Ungeheuerliche wird in die gewöhnliche Menschen- und Tierwelt übertragen; die großen, starren alten Motive sind ersetzt durch Moral oder wenigstens durch zweckmäßiges, auch selbstsüchtiges Handeln.

Schon Hekatäos hatte etwa den dreiköpfigen Kerberos ermäßigt zu einer giftigen Schlange, welche „Hund des Hades" geheißen und am Vorgebirge Tänaron gehaust habe[3]); und Herodot ist so aufgeklärt, die dodonäische Taube für eine Priesterin zu halten (III, 55. 57) und Zweifel darüber zu äußern, daß Herakles in Aegypten als Einzelner Scharen von Tausenden zernichtet habe (II, 45). Derjenige aber, welcher der rationalistischen Lehre durch ein umständliches und vielverbreitetes Buch[4]) Ansehen verschaffte, war ein Schriftsteller der Zeit bald nach Alexander, Euhemeros, dessen Name nun auf immer an dieser Tendenz haftet. Er gehörte zu jenen Reiselügnern, welche damals den Griechen den neuentdeckten Orient explizierten, und seine Erzählung beginnt mit seinem Aufenthalt auf einer Fabelinsel, Panchaia, weit draußen im Meere von Indien. Dort bei einem frommen, die Götter prächtig verehrenden Volk erhebt sich auf steiler Höhe der Tempel des Zeus Triphylaios, unter Zeus

[1]) Aus byzantinischer Zeit stammt der kurze und lehrreiche Anonymus: Ἀλληγορίαι ὀνομάτων θεῶν bei Westerm. Mythogr., p. 327, über die dreifache Bedeutung der Götter: die pragmatische (d. h. historische oder euhemeristische), die psychische (d. h. ethische) und die elementarische samt Zugabe einer noch mehrfachen (πλεοναχῶς) Bedeutung für Zeus, nämlich als Planet, als Sonne, als ganzer Himmel u. s. w., sogar als Schicksalsfügung. — Fulgentius in seinen Mythologiae (Anfang des VI. Jahrhunderts) allegorisiert so viel als möglich mit Hilfe der Etymologie, erlaubt sich aber auch hie und da den Seitenweg des Euhemerismus. — Athene in ihrem Verkehr mit Odysseus gilt bei Apulejus geradezu als dessen prudentia, De deo Socratis, p. 245, ed. Bipont.

[2]) Diodor III, 64: „Alle dekretieren gerne für große empfangene Wohltaten die Unsterblichkeit zu."

[3]) Pausan. III, 25, 4.

[4]) Die Bruchstücke bei Mullach, fragm. philos. Graec. vol. II.

eigener Regierung errichtet, als er noch lebte und über die ganze Welt herrschte; darin steht ein goldener Pfeiler, an welchem mit panchäischen Buchstaben die Taten des Uranos, Kronos und Zeus „summarisch" verzeichnet sind; da las Euhemeros: zuerst sei Uranos König gewesen, ein gütiger, wohltätiger, sternkundiger Mann u. s. w. — worauf man gerne auf alles Weitere verzichten würde[1]), wenn der Autor nicht eine so bedeutende Spur hinterlassen hätte. Gute Leute wollten nur hie und da die herben Mythen mildern (*τὸ μυθῶδες παραμυθούμενοι*)[2]) oder den „kranken" Mythus in die Kur nehmen (*τὸ τοῦ μύθου νοσοῦν ἐκθεραπεύοντες*)[3]), andere dagegen folgten dem Euhemeros in vollem Ernst. Ennius übersetzte ihn ins Lateinische, von wichtigern spätern Autoren ist Diodor von Sizilien entschieden Euhemerist[4]); Strabo viel weniger; Pausanias stoßweise zwischen den buchstäblichen Mythenglauben hinein; Plutarch, je nachdem er eine Quelle vor sich hat. Sodann gibt Paläphatos in seiner Schrift „über die unglaublichen Dinge" ausschließlich euhemeristische Mythendeutungen, ein unerträglicher Rationalist, welcher bei den mythischen Hergängen immer mit deren Unwahrscheinlichkeit beginnt[5]). Den Kirchenvätern, welche sich stark auf diese falsche Fährte einließen (obwohl sie daneben inkonsequenterweise die alten Götter auch für böse Dämonen hielten) folgten die Byzantiner und hier gewähren u. a. noch Tzetzes (in seinem Kommentar zum Lykophron) und Eudokia eine reiche Nachlese.

Die Lehre hatte unleugbar eine gewisse Stütze an der Tatsache, daß die echte alte Sage einzelne vergötterte, kultfähig gewordene Menschen kannte[6]). Herakles, so gewiß auch sein ursprüngliches Wesen das eines

---

[1]) Daß Euhemeros sich besonders mit Geburten, Heimat und Begräbnisorten der Götter zu tun machte, vergl. Arnob. adv. gentes VIII. — Vermutlich direkt aus Euhemeros bei Eudocia Violar. c. 414 f.: Zeus stirbt 120=jährig, nachdem er dem Hermes die Herrschaft über den Westen übergeben; es folgt dann näheres über sein Grab auf Kreta.

[2]) Plut. mulier. virtt. c. 9.

[3]) Eudocia Violar. c. 52.

[4]) Vergl. die deutliche Erklärung in den Fragmenten des VI. Buches, die Götter seien Menschen gewesen.

[5]) Recht Bezeichnendes findet sich auch in der kürzern Sammlung *περὶ ἀπίστων*, bei Westerm., Mythogr., p. 313. 321.

[6]) Pausan. I, 34, 2 nennt außer Trophonios und Amphiaraos den Protesilaos. Außerdem aber wagte es hie und da eine Polis, einen Verstorbenen nicht bloß zum Heros, sondern zum Gott zu erklären und ihm den betreffenden Dienst zu weihen, wie die Thasier mit Theagenes taten, ebd. VI, 11, 3.

Gottes war, galt doch in der überwiegenden Anschauung als ein Mensch, der seine Vergöttlichung erst auf seinem Scheiterhaufen und dann durch den Empfang auf dem Olymp gefunden[1]). In Alabandos wurde ein gleichnamiger ehemaliger Mensch nicht bloß als Heros, sondern als Gott verehrt; ebenso ein Tenes auf Tenedos; Amphiaraos hatte in seinem Orakeltempel bei Oropos, Trophonios in dem seinigen zu Lebadea offenkundig göttlichen Rang — nur leugneten dies später die römischen Zollpächter, als sie diesen beiden Heiligtümern die sonstige Steuerfreiheit der Tempel versagten; sie meinten: wer je ein Mensch gewesen, könne nicht zu den Unsterblichen gerechnet werden[2]).

Jedes einzelne Resultat des Euhemerismus aber ist mit Unfruchtbarkeit und Lächerlichkeit geschlagen. Bei der rationalistischen Erklärung „hört das Wunder auf Wunder zu sein, ohne doch zur historischen Tatsache zu werden" (Zoega). Und nun muß man die tröstliche Sicherheit des aufgeklärten Philisters, der es ganz unfehlbar getroffen haben will, an Beispielen kennen lernen. Das Vorwort des Paläphatos gibt zunächst die Grundlage des euhemeristischen Urteils: „Von den Menschen glauben die Einen Alles, was erzählt wird, weil es ihnen an Einsicht und Wissen fehlt; die Scharfsinnigen aber und Pfiffigen glauben von nichts dergleichen, daß es geschehen sei. Mir aber scheint alles geschehen zu sein, was erzählt wird, denn es wären nicht Namen allein entstanden und keine Erzählung dazu, sondern zuerst waren die Ereignisse (ἔργα) da, und dann kam der Bericht über dieselben[3]). Was aber als damals vorgekommen und geschehen gemeldet wird und jetzt nicht mehr vorkommt und geschieht, das ist nicht wahr, sonst würde es auch seither geschehen sein und jetzt und fürderhin geschehen . . . Allerdings haben Dichter und Logographen manches Geschehene ins Unglaubliche und Wunderbare verkehrt . . . Ich aber erkenne, daß die Dinge zwar nicht so können geschehen sein wie sie erzählt worden; wären sie jedoch überhaupt nicht geschehen, so würden sie nicht erzählt werden." Hören wir nun, was bei dieser Methode herauskommt.

[1]) Diodor IV, 24 findet sich freilich die Aussage, daß Herakles schon auf seiner Fahrt durch Sizilien an einem bestimmten Wunder gemerkt habe, er sei bereits etwas unsterblich, d. h. Gott geworden.

[2]) Cicero de nat. deor. III, 19.

[3]) Oefter schließt die einzelne Erzählung mit den Worten: Geschehen ist es so, der Mythus aber wurde hinzuersonnen, προςανεπλάσθη.

Am ehesten möchte Eingang finden, daß Wohltäter und Förderer der Menschheit[1]) zu Göttern seien erhoben worden, und man pflegte außer Herakles auch die Dioskuren und Asklepios — freilich ohnehin schon Göttersöhne — ausdrücklich als solche zu nennen. Nun wurden aber auch bloße Erfinder[2]) derselben Ehre würdig erachtet. Aeolus, heißt es, sei zum Gott der Winde geworden, weil er einst die Segel und die Wetterprophezeiung erfunden. Während man nach Euhemeros die größern Götter weniger mehr mit menschlichen Deutungen behelligte, entschädigte man sich an allen übrigen mythischen Wesen und Hergängen. Medusa wurde eine libysche Fürstin, gegen welche Perseus mit auserlesenen Peloponnesiern ausgerückt sei. Die Giganten auf Pallene sinken herab zu einem bloßen wilden Barbarenvolk. Ammon ist nicht mehr Zeus, sondern eigentlich ein Hirt; der Riese Tityos ein gewalttätiger Ortsherr; der thebanische Quelldrache war Drakon, König von Theben; der Drache Python ein ruchloser Tempelräuber, welcher Drakon hieß. Die Sphinx löst sich auf in eine Schar von Seeräubern, welchen Oedipus mit einem Heer begegnete; Andere erklären sie auch für eine uneheliche Tochter des Laios! Die dreigestaltige Chimaira wird zu einer in steiler Höhe wohnenden[3]) lykischen Häuptlingstochter, deren Brüder Leon und Drakon Alles töten, was über die Grenze kommt. Skylla und Charybdis sind Schiffe tyrrhenischer Seeräuber, so wie der Pegasos zum Schiffe des Piraten Bellerophontes wird. Der Widder, welcher Phrixos und Helle trug, war ein wohlmeinender Mann, der beide auf sein Schiff nahm, oder auch der Erzieher des Phrixos. Die Harpyien waren die ruchlosen Töchter des Phineus, welche den blinden Vater mißhandelten. Die Ziege Amalthea war ein gewinnsüchtiges altes Handelsweib, das seinen Erlös in einem Horn aufbewahrte.

Mythisches wird technisch oder als Zierart gedeutet: die Ueberschwemmung von Lykien erfolgte nicht durch die Verwünschungen des Bellerophontes, sondern indem er den Rand der Düne durchstach; die Flügel, mit welchen Dädalos den Ikaros versah, sind Schiffsegel, welche in jenen Zeiten etwas

---

[1]) Plin. H. N. II, 5. Deus est mortali iuvare mortalem, et haec ad aeternam gloriam via.

[2]) Dies u. a. als Lehre des Stoikers Persäos, Cicero de nat. deor. I, 15.

[3]) Weil Chimaira Ziege bedeutet, und die Ziegen gerne an steilen Abhängen weiden.

Neues und Ungewohntes waren; der Stier der Europa war ein Schiff, an dessen Vorderteil ein Stier als Zierde prangte, und ähnlich sei vielleicht der Widder des Phrixos gemeint gewesen; die lernäische Hydra war eine von Herakles eingenommene Festung. Ungetüme werden zu Naturgegenständen, so jene Chimaira zu einem Felsgebirge, von welchem die Sonnenstrahlen derart zurückprallten, daß sie das ganze Land austrockneten; der Adler des Prometheus soll ein Fluß Aëtos gewesen sein, der das Beste vom Landbesitz des Prometheus — symbolisiert durch dessen Leber — wegfraß. Im Sinne weiser Gelehrsamkeit wird behauptet: der Besuch des Herakles bei Atlas bedeute sein Studium der Astronomie[1]); Thyestes sei nicht wegen der bekannten Schandtat des Atreus aus Mykenä gewichen, sondern aus Neid, weil Atreus zuerst eine Sonnenfinsternis gefunden, d. h. wohl berechnet habe[2]); Endymions Liebschaft mit Selene bedeute nur den frühesten Beobachter des Mondes; das goldene Vließ endlich war eine auf Häute geschriebene Anweisung, auf chemische Weise (*διὰ χυμείας*) Gold zu machen. Wunder werden erklärt aus Redeweisen, welche man buchstäblich genommen habe: die Mannschaft des Kadmos habe geschienen „aus der Erde zu wachsen", daher die angebliche Entstehung aus den hingeworfenen Drachenzähnen; Perseus habe seine Feinde so überrascht, daß sie „wie versteinert" standen, daß aber Aktäon von seinen Hunden verzehrt worden, bedeute nur, daß er als leidenschaftlicher Jäger alle seine übrigen Angelegenheiten versäumte und in völlige Armut geriet[3]). Die Elendigkeit solcher Deutungen darf uns nicht abhalten, noch einiges dieser Art kennen zu lernen. Nicht Poseidon und Apollon haben dem Laomedon die Mauern von Ilion gebaut, sondern Laomedon hat (wie etwa ein griechischer Tyrann) die Schätze ihrer beiden auf der Akropolis befindlichen Tempel beim Bau der Mauern aufgebraucht. Proteus und die Empusa mit ihren Verwandlungen sind eigentlich Pantomimentänzer gewesen, welche sich täuschend in alle Rollen verwandeln können[4]). Die Kunst Medeas, Greise zu verjüngen, geht auf ein Haar=

---

[1]) Dies bei Aelian, fragm. 188. — Schon Uranos als Astronom s. oben.

[2]) Hygin, fab. 258.

[3]) Paläphat. c. 3. Vielleicht das lehrreichste Beispiel seiner Manier. — Diomed ruinierte sich durch einen allzu herrlichen Stall Rosse, worauf seine Bekannten zu sagen pflegten: diese nährten sich von Menschenfleisch.

[4]) Lucian de saltat. c. 19.

färbemittel. Das Gewand mit dem Blute des Nessos, welches Deianira dem Herakles sendet, bedeutet die warmen Kleider, womit sie den Gemahl verzärtelte und kampfuntauglich machte. Wenn Amphions Kitharspiel die Steine bewegt, daß sie sich zur Mauer von Theben zusammenfügen, so ist dies folgendermaßen zu erklären: da die Leute damals noch kein Geld hatten, mußte, wer die Musik genießen wollte, dafür an der Mauer bauen helfen. Zum Schluß noch ein Zug aus Vitruv (II, 8), mehr in der Art eines Spaßes, in betreff der angeblich verweichlichenden Quelle Salmakis bei Halikarnaß: durch ein herrliches, bei der Quelle errichtetes Wirtshaus seien die rohen Karier keineswegs verweichlicht, sondern nur in ihren Sitten milder geworden.

Mythen, Legenden, sogenannter Aberglaube entstehen in den Religionen, wenn die Volksphantasie mit denselben eine lebendige, ja feurige Verbindung eingeht. Ob dies ein Element der Schwäche oder eher der Stärke für eine Religion ist, und ob es überhaupt immer zu verhindern wäre, haben wir hier nicht zu erörtern. Es hat aber Religionen gegeben, innerhalb welcher sich zu verschiedenen Zeiten eine Partei erhob, die mit dem Mythus Streit anfing, und dies konnte zu großen Trennungen führen. Der griechischen Religion hat dieser Streit wenig geschadet; das Heidentum ist aus allen möglichen Gründen untergegangen, aber nicht durch den Euhemerismus, welcher auf das Volk gar nicht wirkte. Noch in der Kaiserzeit, im III. Jahrhundert, klagen dieselben Kirchenschriftsteller, welche vom Euhemerismus Gebrauch machen, nachdrücklich über das Weiterleben der alten Mythen. Denn die Amme schon brachte sie dem Kinde bei und weinte dabei oft vor Rührung, wenn sie etwa von Ariadne erzählte, und wie Theseus sie verließ[1]).

Indem wir zu dem Wesen der griechischen Götter, zu der Größe und den Schranken ihrer Göttlichkeit[2]) übergehen, mag in Kürze des Schauplatzes gedacht werden, auf welchem der Mythus Götter und Menschen sich bewegen läßt. Es handelt sich hier nicht um die mythische Geographie in ihrem vollen Umfang und ihren meist so streitigen Gebilden,

[1]) Philostrat. d. Ä. imag. I, 15.

[2]) Von hier an folgen wir der Leitung Nägelsbachs, dessen „homerische“ und „nachhomerische Theologie“ bis heute unentbehrlich sind. In der Auswahl des Stoffes aus den Quellen gehen wir unsere eigenen Wege.

sondern nur um die eigentümliche Weihe der mythischen Natur, wie sie uns aus der griechischen Dichtung entgegen tönt und leuchtet. Es ist eine Welt der Götter und der jugendlichen Menschheit; nur flüchtig angedeutet, aber in Worten von geheimnisvoller Schönheit; nur hie und da mit näherer Schilderung einzelner Anblicke, dann aber eine Wonne des Sängers und des spätesten Hörers.

Die geweihte Nacht — der geweihte Tag — der Regen des Zeus — die heilige Eos, die frühtagende, deren Wohnung und Tanzplatz auf der fernen Insel Aea liegen — die in den Okeanos sinkende Sonne, welche hinter sich her die dunkle Nacht über die nährende Erde zieht [1]) — lauter Klänge, welche auch in ihrer Wiederholung doch immer von neuem bezaubern. Und wie ein kleines Marmorbruchstück von edler Kunst schon das volle Gefühl der Schönheit erregen kann, so jenes berühmte Fragment von Stesichoros [2]) über die Fahrt des Sonnengottes: „Helios der Hyperionide trat in den goldenen Becher (die Sonnenscheibe), damit er über den Okeanos hinübergelange zu den Tiefen der heiligen finstern Nacht, zu seiner Mutter und Gemahlin und zu den lieben Kindern; er aber schritt in den lorbeerschattigen Hain, der Sohn des Zeus." Oder jene wenigen Worte, in welchen Sophokles [3]) unsere Gedanken nach dem Wunderlande der Hyperboreer weist: „über das ganze Meer gegen die Enden der Welt, zu den Quellen der Nacht, wo sich der Himmel auseinanderfaltet, nach dem uralten Garten des Phöbus."

Der Okeanos, aus welchem die Götter emporsteigen, ist ihr Bad. Wenn aber göttliche Wesen auf Erden wohnen und verkehren, dann hören wir vorzugsweise von schattigen Gebirgen, hallenden Engtälern, blumigen Auen und wiederum von der dunkeln göttlichen Nacht [4]). Der Aufenthalt der Bacchen bei Euripides ist eine von Quellen durchrieselte Wiese zwischen Felswänden, von Fichten beschattet [5]). Bei Homer sind die Höhle der Kalypso, die Gärten des Alkinoos, die Nymphengrotte und der schöne

---

[1]) Il. VIII, 483. Einiges bei Preller, Griech. Mythol. I, 295. — Die herrliche Schilderung des helleuchtenden Olymps ohne Sturm, Regen und Schnee. Odyss. VI, 41—46.

[2]) Bergk, Anthol. lyr. p. 391.

[3]) Soph. fragm. incert. 103.

[4]) Hom. Hymn. Merc. 95 ff.

[5]) Eurip. Bacch. 1048 ff. — Sogar noch bei Diodor III, 68 ff. leuchtet das tritonische Nysa in Wunderfarben.

Quell auf Ithaka[1]) unvergeßliche Bilder. Mit höchster Prachtfülle ist dann in einem Chorliede des Sophokles[2]) der heilige Hain von Kolonos ausgestattet, wo auch Dionysos, Aphrodite und die Musen wandeln, und hier ganz besonders spricht auch das andächtige Entzücken der Hellenen über die Pflanzenwelt sich aus. In stillerm Zauber, bei Euripides[3]), liegt jene Wiese vor uns, „die unberührte, von keiner Herde beweidete, von keinem Eisen verletzte, nur von Bienen überflogene, von heiliger Scheu geschützte, mit fließenden Bächlein befeuchtete;" dort hat Hippolytos den Kranz gesammelt, welchen er der Artemis aufs Haupt legt. Wenn aber je eine einzelne Wunderpflanze verklärt worden ist, so war es jener Narkissos[4]), die schönste von den Blüten, welche Gaia hervortrieb, damit Persephone betört werde: „ein Wunder zu sehen für Götter und Menschen, von der Wurzel auf hundert Häupter treibend; von dem süßen Duft lachte der ganze weite Himmel oben und die ganze Erde und die salzige Meereswoge." Aus dem Reich der Bäume entnimmt Homer in der bilderreichen Ilias eine Reihe seiner mächtigsten Vergleichungen: von den zwei wetterfesten Eichen, vom Waldbrand, vom Sturm im Walde, vom hochangeschwollenen Bergstrom, der ganze Eichen- und Fichtenwälder mit sich reißt[5]).

Es ist wahr, daß liebevoll ausgeführte Schilderungen sich fast immer auf die Nähe, ja auf das eng Eingeschlossene, auf Waldtäler, Grotten usw. beziehen, und noch aus später Zeit ist die Schilderung von Tempe bei Aelian[6]) ein sehr ausgeführtes Bild dieser Art; dagegen fehlt, so viele Akropolen auch hoch über ihre Städte emporragten, jede Schilderung des Blickes aus der Höhe in die Tiefe und Weite. Solon, auf der Akropolis von Athen, sieht nur die Dächer der Stadt ringsum und gedenkt des vielen Elends, welches darunter sitzt. Doch einmal bei Homer[7]) glänzt ein ganz großer Anblick auf: wenn Zeus vom hohen Gipfel des gewaltigen Gebirges die dichten Wolken weggetrieben hat,

---

[1]) Odyss. V. 63. VII, 117. XIII, 105. XVII, 204.

[2]) Soph. Oed. Kol. 669 ff.

[3]) Eurip. Hippol. 72 ff.

[4]) Hom. Hymn. Cer. 8 ff.

[5]) Il. XI, 155. 492. XII, 132. XVI, 764. XX, 490.

[6]) Aelian, Var. hist. III, 1. — Bekannt ist bei Plato Phädr., p. 230, b. c. die Platane mit Gebüsch, Quelle und Götterfiguren.

[7]) Il. XVI, 297.

Hell sind alle die Warten der Berg' und die zackigen Gipfel,
Täler auch, aber am Himmel zerteilt endlos sich der Aether.

Allein noch steht vielleicht diese schöne Erde nicht fest; unter diesen mächtigen Gebirgen liegen hie und da, noch lebend gedacht, gebändigte Giganten und Ungetüme, ein nur bedingt vernichtendes Unsterbliches. Typhon tobt noch unter dem Aetna, welchen Zeus auf ihn geworfen; unter dem Nisyron, einem Bruchstück der Insel Kos, liegt der Gigant Polybotes, und auf dem Wege von Lerne nach Eleus kannte man den Fels, welchen Herakles auf das einzige unsterbliche Haupt der Hydra gewälzt hatte [1]).

Das Wesen der griechischen Götter soll hier rein als geschichtliches Phänomen betrachtet werden; es hat eine Nation gegeben, welche diese und keine andern höhern Wesen hat haben müssen und wollen.

Aller Vermutung nach erschienen dieselben von Anfang an als überwiegend furchtbar, als wilder, dämonischer Wille, sei es daß sie wogende Naturmächte waren oder Herren des Menschenlebens. Noch Homer und die Theogonie verraten uns einen frühern Zustand, da diese Mächte unter sich auf das Schrecklichste kämpften, und auch nachher wäre ohne den beständigen Schrecken vor der Versenkung in den Tartaros (καταταρταρωθῆναι) das Personal nicht in Ordnung zu halten gewesen. Die Menschen scheinen sich gefreut zu haben, wenn der Sturz eines solchen Dämons berichtet wurde, oder wenn man wenigstens heimlich wußte, daß ein Gott durch einen von ihm erzeugten Stärkern könne gestürzt werden. Das hatte schon der entmannte Uranos und seine Gäa dem Kronos geweissagt, welcher deshalb seine Kinder verzehrte; später drohte Metis dem Zeus, daß sie ihm einen solchen Sohn gebären werde, und mit einem ähnlichen Geheimnis hatte Prometheus den Zeus in der Gewalt; Gäa hat dann gegen den usurpatorischen Enkel Zeus noch weitere rebellische Kräfte vorrätig, wie die Giganten und den Typhon. Da jedoch Zeus in der Folge Herr blieb, so beginnt das Licht und die Schönheit mit ihm, mit seiner Geschichte von der Wiege an, zumal in der Auffassung der Sage von Kreta.

---

1) Apollod. a. m. O.

Es folgte der völlige Anthropomorphismus der Götter, und den Spätern erschien derselbe selbstverständlich und wurde bei allen Völkern vorausgesetzt. „Denn von Natur," sagt Cicero[1]), „kennen wir alle, von allen Nationen, keine andere Gestalt der Götter als die menschliche; welche andere Form derselben ist je Einem im Wachen oder im Schlafen vorgekommen? und welche Gestalt kann schöner sein als die menschliche?" In der Tat kennt die reif gewordene hellenische Anschauung an ihren Göttern „weder Unformen noch Ueberformen, keinen einäugigen Odin, keinen einhändigen Tyr", der vielgliedrigen indischen Götter zu geschweigen.

Sobald es dem — außerordentlich freien — Mythus dient, sind die Götter nicht einmal größer gestaltet als die Menschen; sie sitzen mit diesen, besonders gerne mit den Phäaken, zu Tische; sie kommen zu den Hochzeiten des Kadmos und des Peleus, und Athene fährt mit Diomedes auf Einem Wagen. Auch wo sie, in bestimmte Menschen verwandelt, auftreten, können deshalb die anwesenden Helden recht wohl ahnen, daß es eine Gottheit sei[2]); Helden selber aber sehen sogar den Göttern gleich, wie Agamemnon[3]).

Die Nahrung der Götter[4]) ist Ambrosia (Unsterblichkeit) und Nektar; schon frühe aber leben sie auch von den Opfern, deren Entbehrung ihnen bereits schmerzlich war, als Demeter über die Erde Hunger und Sterben verhängte[5]), und diese Anschauung kann gerade die älteste gewesen sein. Ihr Wesen ist ewige Frische (ἀγήρασι), auch bei denjenigen Gottheiten, welche nicht als jung gedacht werden. Sie leben und handeln „leicht"[6]) und es ist nur ihre Schuld, wenn sie sich durch eigene olympische Händel und die damit zusammenhängende Parteinahme im Menschenleben der Heroenzeit ihr Dasein erschweren[7]).

Ihr Wohnen ist räumlich denkbar; zuzeiten weilen sie bei den fernen Aethiopen zum Opferschmaus, oder in den von den Menschen errichteten Heiligtümern, offenbar um den Opfern näher zu sein. Erst spät war eine

---

1) De natura deor. I, 18.

2) Jl. XIII, 68.

3) Jl. II, 478.

4) Und auch der unsterblichen Rosse, Jl. V, Ende. Ambrosisch sind auch alle Gewänder, Geräte u. s. w. der Götter.

5) Homer, Hymn. Cer. 312. Die Sache komisch verwertet in den Vögeln des Aristophanes.

6) Daß ῥεῖα so viel als ἀπόνως sei, Athen. XII, 5.

7) Hierzu besonders Jl. V. Das Götterblut Jchor 339, die Aufzählung der Götterverwundungen 381 ff.

Rede möglich, welche an ein berühmtes Wort Salomos bei der Tempelweihe[1]) erinnert: „Welches Haus, von Bauleuten errichtet, würde die göttliche Gestalt mit seinen Wänden und Mauern umfassen[2])?" — und erst als eine Skulptur vorhanden war, kann der Volksglaube im Kultbild selber die Gottheit erkannt haben. Deutlich ist hierüber nie herausgeredet worden, aber z. B. die Fesselung der Statue des Kriegsgottes in dessen Tempel zu Sparta[3]), ist ohne einen solchen Glauben nicht zu erklären. — Sonst wohnen die Götter im Himmel, im Aether oder auf dem Olymp, wo ihnen Hephästos herrliche Häuser gebaut hat, nebst jener wundersamen Werkstatt für seinen eigenen Gebrauch[4]). Wo immer aber Götter weilen, da verklärt sich die Umgebung, wie etwa der Gargaros, der höchste Gipfel des Ida[5]), als Zeus dort der Hera beiwohnte: unter ihnen erzeugte die Erde frisches Grün, Lotos, Krokos, Hyakinthos, dicht und weich, welches sie emporschwellend trug; um sie als Hülle die goldene Wolke, „und es tauete nieder mit Glanzduft". — Die Seegötter haben eine submarine Heimat, wobei der spätere Leser sich umsonst Sorge macht über das Atemholen unter und in dem Wasser; dieser Art ist die herrliche Wohnung des Poseidon zu Aegä, die goldene, unvergängliche[6]), und ebenso die weite Grotte zwischen Tenedos und Imbros, wo er nachher die in Aegä eingespannten Rosse einstellt. Nach der „wölbenden Grotte" der Thetis und ihrer Genossinnen[7]) gelangt die Götterbotin Iris, indem sie einem Netzbleigewicht ähnlich in die Tiefen des Meeres fährt. Iris kennt aber auch die Wohnung der Winde und zwar als festes Haus mit steinerner Schwelle[8]); dort sind sie bei Zephyros zum Gelage versammelt und möchten umsonst die reizende Botin bewegen, sich zu ihnen zu setzen. Auf Erden aber waren den Göttern herrliche Haine und Wälder entweder geradezu geweiht oder wurden ihrer Gegenwart würdig gehalten; Berg und Wald dröhnen von Poseidons Schritten.

[1]) I. Buch der Könige VIII, 27.

[2]) Eurip. fragm. incert. 107.

[3]) Pausan. III, 15. 5.

[4]) Il. XVIII, 369 ff.

[5]) Il. XIV, 341 ff. Ein späteres Prachtstück das Lager des Zeus an der Küste der Hesperiden, Eurip. Hippol. 739 ff.

[6]) Il. XIII, 21, vergl. 32. Manches dann bei den römischen Dichtern.

[7]) Il. XXIV, 77 ff. — Bei dem späten Aelian (Hist. anim. IX, 35) findet sich die Frage: Das menschliche Auge soll im Meer 300 Klafter tief sehen; ob weiter unten noch Fische schwimmen? oder ob dort Götter und Dämonen des Meeres den Raum inne haben? oder gar der Herr aller Feuchte?

[8]) Il. XXIII, 198 ff.

Die Bewegung der Götter muß von gewaltiger Schnelligkeit, ja rasch wie der Gedanke[1]) sein, weil sie nach der ältesten Anschauung nicht durch bloßen Willen und Machtgebot in der Ferne wirken, sondern sich persönlich an Ort und Stelle verfügen müssen. In vier Sätzen schwingt sich Poseidon von Samothrake bis nach seinem Aegä im Peloponnes[2]); das Schreiten, Schweben, Dahersausen der Götter geht in stets wechselndem Schimmer[3]) an unserm Auge vorbei; doch nie als eigentliches Fliegen, denn auch dem Hermes verleihen seine Flügelschuhe nicht dies, sondern nur das schnellste Dahingleiten über Land und Meer[4]). Hören können die Götter natürlich schon aus weitester Ferne, und der Anrufende muß sich darauf verlassen können[5]). Auch eine besondere Sprache wird ihnen zugetraut, und die Griechen glaubten einiges davon zu wissen: das Zauberkraut, welches Hermes dem Odysseus auf der Insel der Kirke gab, hieß in der Göttersprache Moly, der Nachtaar (Kymindis) hieß bei der Göttern Chalkis[6]), und noch spät wußten eine Anzahl von Inseln und Städten, wie sie mit ihrem frühern, göttlichen Namen geheißen hatten.

Theoretisch sind die Götter allwissend und auch für die Zukunft wissen sie das Geschick voraus ohne es abwenden zu können. In Tat und Wahrheit aber wissen sie bisweilen nichts von Dingen, welche sie sehr nahe angehen und halten einander stark zum besten[7]). Proteus, welcher dem Menelaos alles in der Ferne Geschehene erzählt und Künftiges kündet, ist unmittelbar vorher von seiner Tochter Eidothea betrogen und verraten worden[8]). Hera hat ein Kind gesäugt und nicht gewußt, daß es der verhaßte kleine Herakles war, und daß er damit unsterblich wurde. Auch die höchste Idealität, insofern sie doch nur das Menschliche und Leibliche

---

[1]) Il. XV, 80.

[2]) Il. XIII, 20. — Bei seiner Wagenfahrt über die Fluten wird nicht einmal die Achse naß.

[3]) Vergl. u. a. das Fragment 9 aus den Parthenien des Pindar.

[4]) Il. XXIV, 341. Die geflügelten Wesen der antiken Kunst sind, von der Nike abgesehen, teils Gemütszustände, teils ethische Eigenschaften und gehören nicht hierher.

[5]) Il. XVI, 515 das Gebet des Glaukos.

[6]) Odyss. X, 305. Il. XIV, 291. — Eine Untersuchung über die Göttersprache: Nägelsbach, Hom. Theologie, S. 202 ff.

[7]) So Zeus die Hera mit der verhüllten Puppe, Pausan. IX, 3, 1. Die Stelle zeigt auch, daß es Menschen gibt, welche klüger sind als die Götter, und deren Rat für diese wünschenswert sein kann. So hier Kithäron, König von Plataä.

[8]) Odyss. IV, 388.

zur Grundlage nehmen kann, hat Schranken sowohl im Wissen als im Erkennen; nun sind mehrere der vornehmsten Götter ohnehin personifizierte Triebe, wie z. B. der „unsinnige" Ares und — in ihrer hellenischen Ausbildung — auch Aphrodite; andere sind Vermenschlichungen von Naturgewalten — woher sollte da eine höhere Weisheit kommen? — Von Allmacht des einzelnen kann im Polytheismus von vornherein keine Rede sein; dieselbe ist aufgehoben durch die Konkurrenz der Götter unter sich, und überdies steht über allen das Schicksal, von dessen Sprüchen sie auf alle Weise abhängig sind. Aber sogar diejenige Macht, welche eine Gottheit wenigstens in ihrem Kreise besitzen sollte, ist eine bedingte, und die Götter sind lange nicht bloß auf die unverweigerlichen Dienste, sondern öfter auf den guten Willen untergeordneter dämonischer Wesen angewiesen. Erst von den drei Kyklopen Arges, Steropes und Brontes müssen Zeus den Blitzstrahl, Pluton den unsichtbar machenden Helm, Poseidon den Dreizack erhalten; nur durch lange und höchst bedenkliche Verhandlungen mit dem Schlafgott erreicht Hera das, was sie mit Zeus vorhat [1]). Wenn etwa eingewendet werden sollte, daß solche homerische Scherze nicht den ganzen Glauben der Griechen enthielten oder darstellten, so wird einstweilen zu entgegnen sein, daß die Phantasie des Volkes von diesem und Aehnlichem völlig gefangen war und trotz aller Aufklärer blieb. Wie oft im Mythus sind die Götter sogar von Menschen abhängig, welche sie sich, wie bald zu erwähnen, in ihren Streitigkeiten als Richter gefallen lassen, auch wohl auf Weg und Steg um Auskunft fragen müssen, wie Hermes den Hirten Battos, Demeter die arkadischen Pheneaten. Als letztere ihr den Ort verrieten, wo Pluton mit ihrer Tochter unter die Erde gefahren war, versprach sie ihnen unter anderm Lohn auch den, daß nie in einem Kriege mehr als hundert von ihnen fallen sollten [2]).

Die Götter können nun durch eine magische Kraft, die ihnen innewohnt, vieles vollbringen, sich groß, schrecklich, hilfreich, anmutig erweisen, und auch wohl über Leben und Tod von einzelnen Menschen verfügen; denn der Schicksalsglaube ist, wie sich zeigen wird, voll von den

[1]) Il. XIV, bes. 267 ff. Wesentliche Machtübungen der Götter hängen oft an solchen magischen Stücken, die man einander leihen und unter Umständen rauben kann; so hier der Gürtel der Aphrodite, anderswo der Dreifuß des Apollon u. s. w.

[2]) Konon 15.

naivsten Inkonsequenzen. Der rechte Zauberer und Hypnotiker ist vor allen Hermes, welcher mit seinem Stabe den Menschen einschläfert und aufweckt und auch den Rossen und Maultieren „edeln Mut“ (μένος ἠΰ) einflößt. Es handelt sich nicht sowohl um eine allgemeine Herrschaft oder gar eine Lenkung der Natur, womit man ja die homerischen Götter unmöglich bemühen dürfte[1]), sondern um eine Reihe von Eingriffen: Verzögerung des Sonnenaufganges, plötzliche Nacht, plötzliches Gewölke, Einhüllung von Schützlingen in ein Dunkel, Bewahrung von Leichen, Emporsprießen bestimmter Pflanzen, Hervorbringung von Scheinbildern, (εἴδωλα)[2]) bestimmter Menschen, Lenkung der Träume und das Schönste: die Verklärung bevorzugter Menschen in wichtigen Augenblicken. Was endlich die Verfügung der Götter über die Verwandlungen bedeutet, ist früher erörtert worden; sie selber verwandeln sich nach Gefallen in beliebige Wesen, auch in bestimmte Menschen[3]).

Ebensowenig wie von einer durchgehenden Herrschaft über die Natur kann bei diesen Göttern von einer allgemeinen Weltregierung die Rede sein, wozu sie ja Herren des Schicksals sein müßten. Sie ordnen zwar z. B. den trojanischen Krieg an[4]), und bald da, bald dort ist von einem Ratschluß des Zeus die Rede, aber man beobachte, was bei Homer für kindliche Varianten hierüber vorkommen. So z. B., daß Zeus[5]) den Untergang von Ilion nur voraus weiß, weil es der Ratschluß der Athene ist, und weil er einst der Thetis — mit dem feierlichen Zuwinken seines Hauptes — versprochen hat, daß Achill ein Städteverwüster werden solle; er weiß jedoch auch, daß sein eigener Sohn Sarpedon vorher durch Patroklos fallen muß, und kann es nicht ändern; wenn aber ein Schlachtgemetzel anhebt, dann nimmt er freudig (κύδεϊ γαίων) seinen Platz bei Seite, um bequem zuzusehen[6]). Die ganze Parteinahme der Götter vor

---

[1]) Erst bei Heraklit (fragm. 96) heißt es: die Natur sei von allen Göttern eingerichtet und daher dauernd, während, was die Menschen — recht oder unrecht — eingeführt, dem beständigen Wechsel unterliege. — Dagegen Aristoteles: ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ᾽ οὐ θεία.

[2]) Außer Homer das φάσμα bei Eurip. Bacch. 630.

[3]) Die Verwandlung einer Gottheit in eine andere, der Athene in Kypris, doch erst bei Euripides. Rhes. 634, 642 ff.

[4]) Die Worte des Priamos Il. III, 164.

[5]) Il. XV, 67 ff. Die ganze Rede des Zeus gehört zum Lehrreichsten.

[6]) Il. XI, 82.

Ilion ist zufällige, kaum näher motivierte Leidenschaft[1]); dafür lautet freilich alles episch schön, und wir werden nicht behelligt mit jener tendenziösen Deklamation und kalt ausgesonnenen Göttermaschinerie, welche spätern Nachfolgern bis über Silius Italicus hinaus eigen ist. Dem Homer genügt der schöne und furchtbare Gedanke: die Götter haben den Menschen Verderben bestimmt (zugesponnen), damit dasselbe zum Gesange werde für künftige Geschlechter[2]). Die Schicksale des einzelnen werden bald mehr von den Göttern, bald mehr von der Moira entschieden, das Todesschicksal fast ausschließlich von der letztern. Dagegen herrscht völlig die Anschauung, daß die Antriebe zu wichtigen Handlungen — ob guten oder bösen — dem Menschen von den Göttern eingegeben werden, und auch die dauernde Anlage, der Beruf, wird etwa als göttliche Gabe bezeichnet. Ich liebte, sagt Odysseus[3]), Schiffe, Ruder, Kampf, Speer und Pfeil, was andere verabscheuen; mir aber war lieb, was ein Gott mir in die Seele gab.

Was hatten jedoch die Götter überhaupt für ein Recht zur Herrschaft über die Menschen? Das altertümliche Wort über das Verhältnis beider: Götter und Menschen sind desselben „Ursprunges", findet sich in Hesiods Werken und Tagen[4]), aber freilich gleich darauf „schaffen" die Götter das erste der bekannten fünf Geschlechter und dann das folgende, während das dritte und vierte nicht mehr von ihnen überhaupt, sondern von Zeus geschaffen wird, und vom fünften Hesiod offenbar nicht gerne sagen mag, wo es her ist[5]). Anderswo sendet Gäa den ersten Menschen aus ihrem

[1]) Il. XX, 24 ff. treibt Zeus die Götter in die Menschenschlacht hinein, wo jeder „nach seinem Sinne" Partei nehmen möge, nur damit nicht Achilleus die Mauern Ilions gegen das Verhängnis zu früh erstürme.

[2]) Odyss. VIII, 580. Außer der Nachwelt hat freilich laut obiger Stelle (Il. XI, 82) auch Zeus seine Freude am Untergang der Helden.

[3]) Odyss. XIV, 227.

[4]) Opp. et dies 108: ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι. — Nicht zu reden von dem gemischten Blut, welches aus Verbindungen von Göttern und Sterblichen entstanden und in Griechenland sehr häufig war.

[5]) Die Aufeinanderfolge und Charakteristik der Geschlechter in diesem höchst absonderlichen Lehrstück hat der neuern Forschung von jeher die größte Mühe gemacht; auch hat man schon durch Aenderung und Versetzung des Textes zu helfen gesucht. Es ist vielleicht eine sehr eigentümliche Spezialmeinung, wie es viele geben mochte; das Auffallende ist, daß es im Hesiodischen Text Aufnahme und Verbleiben fand.

Schoß empor, damit ein Geschlecht von Sterblichen vorhanden sei[1]). Oder man denkt, die ersten Menschen seien aus Felsen und Eichen hervorgegangen[2]), oder aus jenen Steinen, welche Deukalion und Pyrrha nach der großen Flut hinter sich warfen[3]). Erst eine spätere Gestalt ist Prometheus als Menschenbildner; von dem Lehm, welchen er gebrauchte, lagen noch bei Panopeus in Phokis zu Pausanias Zeit Stücke zutage[4]); ob er selber oder Athene den Menschen belebte, war streitig. Und nun wird in der Theogonie[5]) wie über ein allbekanntes Ereignis das für uns so überaus rätselhafte Wort hingeworfen: „damals als in Mekone (dem spätern Sikyon) Götter und sterbliche Menschen sich auseinandersetzten, sich verglichen . . ." Es lautet zwar, als ob dieser merkwürdige Kongreß nur ein Abkommen über die Opferanteile zum Zweck gehabt hätte, aber es könnte noch ein Mehreres verhandelt worden sein, wo ein Prometheus als Wortführer für die Menschen auftrat. Auch ließen sich ja Gottheiten öfter in ihren eigenen Angelegenheiten Menschen als Richter gefallen; Aeakos schlichtete den Göttern ihre Streitigkeiten[6]); zwischen Poseidon und Athene entschieden den Streit über das attische Land nach den einen wohl die zwölf Götter, vor welchen Kekrops nur als Zeuge aufgetreten wäre, nach andern aber Kekrops und Kranaos selbst, oder auch Erechtheus; später plädieren Apollon und die Erinnyen gegeneinander vor dem athenischen Areopag, worauf erst Athene den lossprechenden Stein zu Orestes Gunsten in die Urne legt. Bisweilen rächt sich die unterlegene Gottheit am Richter: Poseidon läßt die Quellen von Argos vertrocknen[7]), weil der dortige König Inachos durch sein Zeugnis entschieden hatte, daß das Land der

[1]) Pausan. VIII, 1, 2.

[2]) Eine Beziehung hierauf Odyssee XIX, 163.

[3]) Hierüber am ausführlichsten Apollodor I, 7, 2. — Die vielen Fälle von Autochthonie setzen im Grunde die Entstehung des Menschengeschlechts an vielen Orten voraus. Eine Aufzählung solcher Orte in dem Fragment bei Bergk, Anthol. lyr., p. 546 — Auf Aegina schafft Zeus die Menschen erst nach der spätern Auffassung (Paus. II, 29, 2); laut der echten Sage verwandelt er dort Ameisen in Menschen.

[4]) Pausan. X, 4, 3.

[5]) Hesiod. Theog. 535.

[6]) Pindar Isthm. VII, 23 (50). — Ein Gott, der eine Tötung begangen, muß sich sogar durch einen Menschen reinigen oder sühnen lassen, so Apollon nach der Tötung des Python durch Karmanor, Paus. X, 7, 2.

[7]) Pausan. II, 15, 5, vergl. 22, 5. Die Quellen von Argos mögen vertrocknet sein, weil das Land schon in sehr alten Zeiten ausgeholzt worden war.

Athene gehöre, und an die Folgen von Paris Richterspruch ist nicht nötig zu erinnern [1]).

Außer diesen einzelnen richterlichen Entscheiden aber haben in dieser Religion ohne Priestertum und heilige Urkunden die Menschen überhaupt das Urteil über den Charakter der Götter in ihren Händen und zwar zu allen Zeiten, wahrscheinlich vom uralten Angstkult an durch die Jahrhunderte des epischen Gesanges, der Tragödie und der Philosophie. Und diese Freiheit wird auf das unbefangenste gehandhabt. Mit Opfern und Bitten sucht man zwar von den Göttern alles mögliche Wünschbare zu erreichen, aber die Meinung über sie wird hievon nicht beeinflußt. Bis auf die Stoa, welche eine weltschaffende Gottheit annahm, glaubten die Griechen vor allem nicht, daß man von den Göttern das Dasein habe [2]), und vollends nicht, daß man ihnen für dies — vom griechischen Pessimismus ziemlich gering taxierte — Dasein irgend welchen Dank schuldig sei. Auch der Glückliche ist es nicht sowohl deshalb, weil ihn die Götter lieben, sondern diese lieben den Glücklichen und sind dem Unglücklichen gram. Alle Freiheit im Schildern der Götter und im Erzählen von ihnen hatte diese Vorbedingung. Und nun verlieh ihnen der epische Gesang jene so völlig unbedenkliche Bildlichkeit; leugnen wollte man sie nie, und an Kultus und an Andacht zu ihnen ließ man es nicht fehlen, aber man war völlig außer Sorge darüber, daß sie es für ungut aufnehmen würden, wenn man das Erstaunlichste von ihnen erzählte.

Polytheistische Götter können möglicherweise dasjenige haben, was man Heiligkeit nennt, wenn sie als ruhige Schutzgötter des irdischen und sittlichen Daseins aufgefaßt werden; die griechischen Götter haben diese Eigenschaft nie besessen [3]), auch nicht, als ihnen Philosophen dieselbe auferlegen wollten. Es ist in neuerer Zeit gleichsam als Entschuldigung geltend gemacht worden, daß ursprünglich formlose Naturbedeutungen nur

[1]) Bei Antonin. Liberal. 4: der Hirt Kragaleus als Schiedsrichter zwischen drei Gottheiten über den Besitz von Ambrakia entscheidet für Herakles und wird dafür von Apollon versteinert.

[2]) Ein vereinzeltes Raisonnement dieser Art ist jedoch schon früher einmal einem Verfasser von Mustern gerichtlicher Reden eingefallen, bei Anlaß einer fingierten Mordklage. Vergl. die merkwürdige Stelle, Antiphon, Tetral. III α, 1 und 7.

[3]) Wenn man nicht etwa den Kultus der abstrakten Wesen dafür gelten machen will. Aber diese Andacht war eine sehr kalte.

eben durch Mythus und Epos in menschliche, bisweilen schreckliche und komische Hergänge gekleidet worden seien; man habe übrigens an den Liebschaften des Zeus, der Aphrodite u. s. w. nicht mehr Anstoß genommen, als heute z. B. an den Verbindungen des Sauerstoffes, welchen man ja deshalb auch nicht für ein liederliches Wesen halte (Ménard). Es könnte dann aber die Gegenfrage aufgestellt werden: warum dann vorzugsweise bei den Griechen jene Naturbedeutungen in solche Geschichten umschlagen mußten? und welche Naturbedeutung denn z. B. den Meineiden des Zeus zugrunde liege? — Wir würden indes Anklage und Beschönigung gleich übel angebracht finden, wenn nicht, lange vor uns, tiefer denkende Griechen verschiedener Zeiten, wie sich zeigen wird, die Unheiligkeit der Götter so laut beklagt und deren Einfluß auf die Sittlichkeit mit so düstern Farben geschildert hätten.

Ueber den allbekannten Charakter [1]) dieser merkwürdigen Wesen mögen hier nur wenige Andeutungen folgen. Höchst wahrscheinlich hatten die Aöden allen möglichen Grund, im Leben der Götter dasjenige hervorzuheben oder neu zu erfinden, was den Hörern das größte Vergnügen machte. Die Volksanschauung hatte die Götter ursprünglich geschaffen; jetzt bekam der Volksgeschmack Einfluß auf den Mythus derselben. Ihr Tun durchzieht sich mit menschlicher Leidenschaft und komischen Szenen, und Demodokos mit seinem Gesang von Ares und Aphrodite [2]) mag gerade das allergrößte Entzücken erregt haben. Den Ernst und das Schreckliche mochte die Theogonie pflegen, in welcher es wahrlich nichts zu lachen gibt; ernst und tragisch ist durchgängig auch der Heroenmythus, die homerischen Götter dagegen machen einen komischen Effekt, auch wo sie Schreckliches tun und dulden, und wenn von der Hera erzählt wurde [3]), wie sie mit Amboßen an den Füßen in Aether und Wolken hing, so wird das Volk nicht an eine mystische Bedeutung dieses Herganges gedacht, sondern gelacht haben. Kein Wunder, wenn sich dann eine gewisse Vertraulichkeit zwischen Göttern und Menschen einstellt, wie z. B. Athene und Odysseus [4]), und wenn auch der Sänger selbst von diesem Gefühl ergriffen wird; in

---

[1]) Genügendes ergibt sich z. B. schon aus Il. VIII und XIV.

[2]) Odyss. VIII, 266.

[3]) Il. XV, 18 ff.

[4]) Hieher gehört auch die Sage von Sisyphos in allen ihren Variationen. Er hält die Götter zum besten und ist schlauer als sie.

dem (noch sehr alten) Hymnus auf Hermes bricht die lauteste Freude hervor über die frühe Nichtsnutzigkeit des kindlichen Gottes. Daneben aber denken Volk und Sänger, die Götter lebten „leicht", und die Menschen hätten es schlecht, und besonders Zeus ist es, der es den letztern sauer macht. Dafür ist dann Homer nirgends munterer als bei seinen Zeusgeschichten, anzufangen von der erstaunlichen Verlogenheit des Vaters der Götter und Menschen. In der Theogonie[1]) wird es mit Lüge und Meineid auf dem Olymp noch ernst genommen und der betreffende Gott hart bestraft; in den Werken und Tagen[2]) gehen wenigstens unter den Menschen je am fünften des Monats die Erinnyen herum und rächen den Eidgott, „welchen Eris gebar als Heimsuchung für Meineidige", — im Epos dagegen sind die Dinge so weit gediehen, daß Gottheiten wie Hera[3]) um geringer Sachen willen den furchtbaren Eid bei der Styx schwören müssen, um nur irgend Glauben zu finden. Was immer ursprünglich den einzelnen Göttergestalten zugrunde gelegen haben mag, — der Olymp wird zum Spiegel der widerspruchsvollen Menschennatur, und zu der Vergötterung von Eigenschaften gesellt sich die der Leidenschaften. Hermes ist, neben allem, was er sonst sein mag, der Dieb im vorzugsweisen Sinne und wird noch[4]) am Ende der Ilias von den Göttern wie selbstverständlich designiert, die Leiche Hektors zu stehlen. Ares ist der wilde wütende Kampf als solcher und wechselt blindlings die Partei. Aphrodite ist einfach der Trieb und Helena ihr unfreiwilliges Opfer und wahrlich ein viel edleres Wesen als die Göttin, sowohl in der Ilias als in der Odyssee; die Verbindung mit Paris ist nur ein Unheil (ἄτη), welches die Göttin ihr gesandt hat. Viele Male auch im übrigen Mythus kommt Verderben „durch den Zorn der Aphrodite", weil jemand nicht hat frevelhafte Liebe üben wollen, worauf ihm dann eine völlig verbrecherische auferlegt wird, und Myrrha sich in ihren Vater verlieben muß.

[1]) Hesiod, Theog. 784 ff.

[2]) Hesiod. opp. et d. 801 ff.

[3]) Il. XIV, 270. Vergl. XV, 36.

[4]) Il. XXIV, 24. 109. Es hilft nichts, daß man uns sagt, κλέψαι bedeute unter Umständen auch bloßes Erlisten. Autolykos, welcher alle Menschen übertraf an Diebskunst und Meineid, hatte dies laut Odyss. XIX. 395 f. von Hermes; n. A. war er dessen Sohn. — Am Feste des Hermes Charidotes auf Samos durfte stehlen und rauben, wer da wollte, Plut. Quaest. Graec. 55. Vermutlich hatte man einst um der Sicherheit willen die Eigenschaft des Gottes auf Einen Tag beschränken wollen, an welchem sich dann jeder in acht nehmen konnte.

Der Wahnsinn, welcher von den Göttern über Menschen verhängt wird[1]), ist in der Regel eine Rache an denselben, ein Haß wie der der Hera gegen Herakles, auch eine Strafe für versäumte Verehrung und für jede Mißachtung des Göttlichen, denn der Verächter ist schon als solcher wahnsinnig; manchmal dagegen handelt es sich um eine Art von Ansteckung: ein Gott des gewaltigen Einherstürmens reißt die Menschen in besinnungslosem Taumel mit. Der Anhang sowohl als die Opfer des Dionysos sind im Wahnsinn, und die letztern gehen darin unter.

Dionysos hat eine andere Art von Persönlichkeit als die übrigen Götter, namentlich scheint er von einem ganz andern Geschlecht zu sein als die übrigen Zeussöhne, wie Hermes und Apollon, mit welchem letztern ihn noch Spätere[2]) für ursprünglich identisch hielten. Umrisse und Kolorit sind anders als bei den Olympiern, in deren Mythus er kaum irgendwie verflochten erscheint, obwohl sie doch ursprünglich Kräfte der Natur, zum Teil sogar der Erdfruchtbarkeit zu sein scheinen wie er. Allerdings ist ihm insbesondere der Weinstock eigen[3]), und Kultus und Feste, die sich hierauf bezogen, mögen schon früher ungleich volkstümlicher und anders geartet gewesen sein als die aller übrigen Götter. Allein mit Weinwonne und Rausch ist seine Bedeutung noch lange nicht erschöpft; er führt noch ganz andere Aufregungen mit sich und entspricht dabei einem großen, dunkeln Gebiet des antiken Lebens, ja der Menschennatur überhaupt, über welches die Alten nie deutlich herausgeredet haben. Unter den Urtypen der Götterverehrung finden wir neben dem gewöhnlichen Bitt-, Dank- und Sühnopfer, neben der rituellen Anrufung, der Beschwörung u. s. w. auch den Kultus einer leidenden, sterbenden und wiederbelebten

---

[1]) Besessenheit, der Zustand des ἔνθεος, wurde, wenn man den nächsten Grund noch nicht kannte, dem Pan, der Hekate, den Korybanten, der Bergmutter, auch der erzürnten Diktynna zugeschrieben. Eurip. Hippol. 140 ff. Sonst ist das Verhängen von Wahnsinn besonders Sache der Hera. Schilderungen vom Eintritt des Wahnsinns: Odyss. XX, 345. Eurip. Herc. fur. 931.

[2]) Plutarch De Ei apud Delph. 9. Beide werden zusammen angerufen. Eurip. fragm. Licymn. 4. — In der Herrschaft über Delphi wechseln beide nach den Jahreszeiten ab.

[3]) Von andern Früchten sind u. a. die Feige und der Apfel seine Geschenke, Athen. III, 14. 21. Eine weitere Logik schrieb ihm auch die Erfindung des Bieres zu, Diodor IV, 2. — Dionysos bedurfte einer besondern Aufnahme unter die himmlischen, d. h. olympischen Götter, worüber es einen eigenen Mythus gab.

Gottheit, welcher mit Klagen und Jubel begangen wird [1]) und dabei die ganze Bevölkerung aufregen und mit sich reißen kann. Man mag dies auffassen als ein Sinnbild der Jahresvegetation, welche — je nach dem Klima von der sengenden Hitze des Sommers oder von der Winterkälte dahingerafft wird — um dann neu aufzuleben; doch könnte auch die Anschauung von einer Buße des Gottes für einen begangenen Sündenfall[2]) mit hineinspielen. Wahrscheinlich von chamitischer Seite her drang nun dies Wesen in das griechische Leben ein, und hier ist es nun Dionysos, welcher leidet, stirbt und wieder auflebt [3]) und die Völker zur Teilnahme an diesem Erlebten (πάϑη) mit sich zwingt. Als ein Gestorbener wird er zu einem der unterirdischen Herrn, und seine mystische Verehrung gewinnt nach dieser Seite hin noch eine besondere Gestalt, wovon hier nicht weiter zu reden ist; es muß genügen, sein Tun auf Erden in den entscheidendsten Zügen festzustellen.

In der Maske des hellenischen Gottes der Erdfruchtbarkeit gebärdet sich nämlich ein halbfremdes Wesen. Eine der Personifikationen des (wie wir glauben chamitischen) leidenden Gottes hatte im vordern Kleinasien, bei den Phrygiern, außerdem auch bei den Thrakiern [4]) ein besonders wildes, rauschendes Treiben angenommen und in wiederholten Stößen auf Hellas sich dem griechischen Dionysos gleichsam substituiert. Symbolisch drückt sich dies darin aus, daß der — laut dem einheimischen Mythus — in Theben von Semele [5]) geborene, von Zeus in seiner Hüfte reif ge-

---

[1]) Der ägyptische Osiris ist nicht mehr als eine von vielen Gestalten dieser Art und braucht durchaus nicht die Urform des Dionysos gewesen zu sein, wie so viele spätere Griechen glaubten.

[2]) So Sepp, altbayrischer Sagenschatz.

[3]) Daß auch bei Zeus im Kult von Kreta etwas ähnliches vorauszusetzen ist, vergl. Preller, Gr. Myth. I, 87 ff. — Von den übrigen Gestalten dieser Art hat es in Griechenland nur noch Adonis zu einem allgemeinen Kultus gebracht; bei Lydern und Phrygern Attys. Außerdem eine Anzahl von Parallelgestalten in bloß lokalen Kulten oder nur in Sagen. Ueber Linos Hauptaussage Pausan. IX, 29, 3. In Korinth gedachte man der παϑήματα des Palämon, in Nemea derer des Königskindes Archemoros, Pausan. VIII, 48, 2; in Tegea beklagte man den Skephros und feierte die für diesen von Artemis genommene Rache dramatisch, Paus. VIII, 53.

[4]) Pompon. Mela II, 2: Montes (Thracia) interior attollit Haemon et Rhodopen et Orbelon, sacris Liberi patris et coetu Maenadum, Orpheo primum initiante, celebratos. — Nach einer andern Sage dagegen ist Orpheus Verehrer des Helios-Apollon und Dionysos sendet die Mänaden zu dessen Zernichtung aus.

[5]) Andere Geburtsorte bei Diodor III, 66.

tragene Gott jetzt als ein Fremder, von draußen gewaltsam Eindringender geschildert wird. Jetzt ist er Sohn oder Begleiter der phrygischen Göttermutter, welche sich ja ebenfalls in Griechenland eingedrängt hatte. „Ihr gefällt [1]) der Lärm der Schellen und der Handpauken und der Schall der Flöten und das Heulen der Wölfe und der glanzblickenden Löwen und hallende Gebirge und waldige Schluchten" — und mit einem ähnlichen wilden Heere zieht nun auch dieser Dionysos einher, und wie die Göttin, so verhängt auch er Wahnsinn. Verrückt wird nicht nur, wer die Diener der Göttermutter beleidigt, sondern auch, wer die Begehung ihrer Mysterien zu Gesichte bekommt oder (unberufen) in ihr Heiligtum eintritt [2]). Dionysos aber wird auch einmal selber wahnsinnig, freilich laut dem griechischen Mythus durch Verfügung der Hera, und zieht dann über Land und Meer, um sein Leiden los zu werden [3]). Dieser Physiognomie des Gottes entsprechen dann die sogenannten trieterischen Weihen, welche für uns merkwürdig sind weniger wegen des fraglichen religiösen Inhaltes, als weil sie in der Seele der Griechen und Griechinnen jenen Sturm erregen konnten, von welchem noch weiter die Rede sein wird.

Und nun kann der Schwarm (*κῶμος*, *θίασος*) des Weingottes, welchem sich das Volk einer ganzen Stadt anschließt, in der wonnevollsten Stimmung sein, die Feste desselben können die reichste Gestaltung annehmen, die Darstellung seines Mythus kann der Anlaß werden zu Komödie und Tragödie, die zu ihm gehörenden Wesen und Symbole können die bildende und die ausschmückende Kunst im weitesten Umfange durchdringen — dahinter steht ein unheimlicher Geist, welcher nicht nur im Mythus seine verblendeten Mänaden zu allen Greueln treibt [4]), sondern auch in historischer Zeit hie und da Menschenopfer verlangt [5]) und Wahnsinn und tödliche Krankheiten sendet, wenn man ihm nicht gehuldigt hat [6]).

---

[1]) Hom. Hymn. XIV.

[2]) Plut. De fluviis 12, 1—13, 1 und 3.

[3]) Ebd. 24, 1. — Vergl. Apollodor III, 5, 1, wo in Phrygien Rhea Kybele ihn „reinigt" und ihn die Weihen lehrt.

[4]) Auch zur Ermordung des Orpheus aus Neid auf dessen Apollsdienst und zwar laut Aeschylos, vergl. Pseudo-Eratosth. catasterism. c. 24 bei Westerm. Mythogr.

[5]) Plut. Themist. 13. Pausan IX, 8, 1.

[6]) Pausan. VII, 19, 3. — Plut. Parall. 19. — Eudocia Violar. 272. — Wenn bei Sophokles der Chor der Greise von Theben (Antig. 1102 ff.) den Gott als einen Retter anruft, welcher mit sühnendem Schritt erscheinen möge, so ist zu erinnern, daß Dionysos der besondere Schutzgott seiner Geburtsstadt ist.

Man erzählte sich, wie einst in Kalydon der Tod im Wahnsinn das ganze Volk hinzuraffen begonnen habe, weil die Liebe eines Dionysospriesters nicht erhört worden war [1]).

Von allen andern Göttern unterscheidet sich dieser nur halbgriechische Dionysos nicht bloß darin, daß er als ein Kommender, als ein Fremder auftritt [2]), sondern daß er in fanatischer Weise Huldigung und Bekenntnis verlangt; er allein verrät Besorgnis und Wut, wenn ihm nicht überall gedient wird. Die griechische Religion verlangte sonst das Bekenntnis nicht, weil sie nicht durch Reaktion gegen eine vorhergegangene emporgekommen war, gegen die sie hätte Front machen müssen; sie verstand sich von selbst. Die übrigen Götter zürnen, wenn ein Opfer versäumt worden ist, dieser aber begehrt sofort völligen enthusiastischen Anschluß. Es ist recht wohl denkbar, daß sich nach kleinasiatischer Weise auf griechischem Boden wilde Schwärme (κῶμοι) bildeten, welche wirklich Mord übten gegen solche, die nicht mithalten wollten. Im Mythus leiden alle, die diesem Gotte trotzen, die entsetzlichsten Strafen [3]): Lykurgos in Raserei tötet seinen Sohn mit dem Beil, indem er ihn für einen Rebenzweig hält, und sein Volk, die Edonen, lassen ihn von Pferden tot treten; Pentheus kommt in grauenvoller Weise durch seine rasende Mutter um; Labdakos von Theben erleidet ein ähnliches Schicksal; die Frauen von Argos, wo Dionysos keine Verehrung gefunden, werden rasend und verzehren in den Gebirgen ihre eigenen Kinder; auch die drei Minyaden fallen in einen mörderischen Wahnsinn. Wir werden nun zwar dahin aufgeklärt, daß Lykurgos, Pentheus u. s. w. nur Symbole des Winters seien; allein auch denjenigen, welche dem Gott sofort gehuldigt haben, dem attischen Ikarios und seiner Tochter Erigone, geht es am Ende schlecht, als müßte die furchtbare Seite des Dionysos immer wieder vorschlagen.

„Als aber,“ sagt Apollodor, „die Menschen belehrt waren und den

---

[1]) Pausan. VII, 21, 1. — IX, 8, 1 ein angeblich delphischer Bescheid an die Stadt Potniai, jährlich einen Knaben zu opfern, weil in einem Festtumult ein Priester des Dionysos umgebracht worden war.

[2]) Sehr bezeichnend ist, daß in Sparta ein (ungenannter) Heros verehrt wurde, welcher dem daherkommenden Dionysos als Führer des Weges gedient hatte, Pausan. III, 13, 5.

[3]) Dies nannte man dann τοὺς ἀδίκους καὶ ἀσεβεῖς τῶν ἀνθρώπων κολάζειν, wie Diodor (IV, 2) sagt, ganz als ob dies sonst die Art der griechischen Götter gewesen wäre.

Dionysos als Gott ehrten, da führte er die Mutter aus dem Hades empor[1]), benannte sie Thyone und stieg mit ihr in den Himmel." Diese Emporführung der Semele wird vielleicht ein Hauptinhalt des heiligen Dramas bei den dionysischen Feiern gewesen sein.

Auch sonst gehören diesem Gotte die prachtvollsten Schilderungen, und Euripides in seinen „Bacchen" erscheint feuriger als in irgend einer andern Tragödie. In der literarischen Zeit fand dann Dionysos eine besondere exegetische, ja noch spät eine poetische Behandlung, wie sonst gar keine Gottheit; es gab eine Dionysias des Grammatikers Neoptolemos von Parion[2]), und von mehreren Autoren Dionysiaca und Bassarica, und noch im V. Jahrhundert n. Chr. dichtete der Aegypter Nonnos sein umfangreiches Epos dieses Inhalts.

Mythus, Kultus und Person des Gottes sind bei Dionysos auf geheimnisvolle Weise Eins. Sein festlicher Schwarm ist die lebendig gebliebene Darstellung seines erobernden Eindringens, und mit und in dem Schwarm scheint der Gott selber einherzuziehen. Es kann nicht befremden, daß man an seine Gegenwart (Parusie) auf eine andere Weise geglaubt hat als bei andern Göttern[3]).

Der homerische Zeus beklagt sich einmal[4]) darüber, daß die Menschen meinten, das Unglück komme von den Göttern, während sie doch selber durch ihre Frevel sich das Leid zuzögen, und sogar gegen die Absicht des Schicksals (ὑπέρμορον). Der Tatbestand im Epos aber ist, daß die Götter über die Menschen neben vielem Guten alles mögliche Unheil kommen lassen, selbst bei geringen Gelegenheiten[5]), außerdem aber auch sehr oft zum Bösen anreizen. Das Beispiel, welches ihr olympisches Leben, zumal ihre Feindschaften unter einander, den Zuhörern der Aöden gaben, mag ganz außer Rechnung bleiben, indem ja niemand von den Menschen ausdrücklich verlangte, daß sie sich hierin nach den Göttern zu richten hätten; es handelt sich um das, was sie — laut der Sage — selbst sehr bevorzugten Menschen willentlich eingeben. Einige von ihnen sind nun,

---

1) Vergl. auch Diodor IV, 25

2) Athen. III, 23.

3) Vergl. Band I, S. 48.

4) Odyss. I, 32.

5) Die durch keine Hekatomben abzuwendende Rachsucht der Athene, Odyss. III, 143 ff.

wie oben gesagt, geradezu Personifikationen von Leidenschaften; andere erregen Hader und Zwist[1]) wie z. B. Athene und Zeus zwischen den Atriden u. s. w. Leicht und unbedenklich erlaubt sich das Epos Motivierungen dieser Art; tiefsinniger verfährt es, wenn eine Gottheit den strafbaren und der Bestrafung nahen Menschen noch böser macht. Athene will noch entschiedener als Odysseus das Verderben der Freier und treibt dieselben in den letzten Stunden durch Betörung zum äußersten Hohn, damit der Schmerz hierob aufs tiefste in die Seele des Helden dringe.

Fragt man nach den Beweggründen, aus welchen die Götter so handeln, so tritt einer ganz besonders deutlich in den Vordergrund: Der Götterneid war ein stark und allgemein verbreiteter Glaube, welcher den ganzen Mythus durchdringt und in der historischen Zeit neben aller Religiosität sich auf das lauteste Bahn macht. Ein hochbegabtes Volk, da sich der Einzelne zum Glück berechtigt glauben mochte, während ihm doch fast alles gegen den Willen ging, erklärte sich die Welt, wie sie war, nicht durch den bloßen Zufall, sondern durch den Neid der Gottheit, und dies ist eine der vielen Besonderheiten des griechischen Pessimismus. Daß das Schicksal auf Erden eine Prüfung sein möchte in bezug auf irgend ein anderes Dasein, dämmert wohl dem Pythagoras und andern Frommen, konnte aber niemals ein irgend verbreiteter Glaube werden, so lange die allgemeine Ansicht von den Göttern blieb, wie sie war.

Im Mythus beruhen schon die Feindseligkeiten der Götter unter sich zum nicht geringen Teile auf dem Neid, und auch die Eifersucht der Göttinnen ist nichts anderes[2]). Paris auf dem Ida ist gewiß eine der ältesten Erzählungen der Aöden; der Haß gegen diejenigen Göttinnen, welche Sterbliche liebten und ihre Söhne unsterblich machen wollten, Eos, Demeter, Kalypso[3]), ist wahrer Neid. Gegen die Menschen aber sind die Götter schon überhaupt hart; die furchtbarste Strafe für Beleidigungen und schon für Opferversäumnisse versteht sich von selbst und hat oft den Charakter einer gemeinen Rache; sie holen die ältesten Be-

[1]) Odyss. III, 136 ff.; 161 ff. — Auch alle unselige Liebschaft gilt als von Göttern eingegeben.

[2]) Berechtigt ist sie dagegen bei der Hera als Gemahlin. Vergl. den hübschen Mythus bei Pausan. IX, 3, 1.

[3]) Odyss. V, 118.

leidigungen nach[1]); eine Sühnung ist etwa möglich, aber an kaum erfüllbare Bedingungen gebunden; weit in den meisten Fällen aber handeln sie aus Neid[2]). Jedes Erdenglück, jede große Eigenschaft ist gleichsam ein Eingriff in das Glücksprivilegium und in die Vollkommenheit der Götter, wobei dem betreffenden Menschen meist schuld gegeben wird, er habe den Göttern „Trotz" bieten wollen oder sich wenigstens unpassend gerühmt.

Zu jenen Götterprivilegien gehört vor allem die Schönheit; Kassiopeia hatte sich vermessen, darin mit den Nereiden zu wetteifern; hierüber der Ingrimm aller Meergötter und die Sendung einer Ueberschwemmung und eines Seeungeheuers. Von Niobe weiß der Mythus schlechterdings keine schwerere Schuld zu melden, als daß sie sich im Stolz auf ihre Kinder (oder auf deren große Zahl) der Leto gleichgestellt habe, der Mutter des Apollon und der Artemis; da sanken die Niobiden durch die Geschosse dieser beiden[3]) und blieben dann neun Tage in ihrem Blute liegen, weil niemand sie begrub, denn Zeus hatte die Menschen zu Steinen gemacht; erst am zehnten Tage begruben die Götter die Leichen; die Mutter aber vergaß Speise und Trank und ward zu Stein. Da sitzt das Gebilde noch, am Sipylos unweit Magnesia. Auch hier wird wohl ein Naturmythus zugrunde liegen, aber warum hat derselbe gerade bei den Griechen in eine so entsetzliche Geschichte umschlagen müssen? und kann man leugnen, daß er in dieser Gestalt auf das griechische Bewußtsein wird weitergewirkt haben?

Andere Male ist es irgend eine Kunst oder Kraft, worin ein Mensch habe mit den Göttern wetteifern, ihnen trotzen wollen, worauf entweder der Tod oder eine andere furchtbare Strafe folgt. Dahin gehören zunächst Künstlermythen wie die von Marsyas, Linos, Thamyris u. s. w. in ihren verschiedenen Redaktionen; dann der todbringende Neid des Apollon auf Eurytos, der Artemis auf Aktäon, welche ebenso gute Bogenschützen oder Jäger sein wollten wie das göttliche Geschwisterpaar[4]). Die Mantik

---

[1]) Pausan. VIII, 53, 1. So Apoll und Artemis die Beleidigung der Leto.

[2]) Eine Sammlung von Beispielen s. bei Nägelsbach, homerische Theologie, S. 33.

[3]) Il. XXIV, 609 ff.

[4]) Daß der Jagdneid das alte und echte Motiv im Mythus von Artemis und Aktäon ist, erhellt aus Eurip. Bacch. 339. — Man beachte auch, wie engherzig die Götter mit den Wundergaben umgehen, wo-

wird zwar von Göttern verliehen, aber auch beneidet, und die Gabe wird erkauft durch Erblindnng oder, wie bei Kassandra, dadurch, daß die Weissagung keinen Glauben findet. Auch das Fliegen und Schweben ist Eingriff in ein Göttervorrecht und wird bei Ikaros mit dem Untergang bezahlt; bei Bellerophon ist das Emporschweben auf dem Pegasos, bei Phaethon das Besteigen des Sonnenwagens wenigstens in der Volksanschauung wohl die Hauptursache ihres Sturzes gewesen.

Mit diesem Götterneid auf das Menschentalent wäre es eigentlich genug, und neben solchen Zügen findet man den Untergang der beiden Aias ganz begreiflich. Der Telamonier hatte nur „ohne die Götter groß sein wollen", der Lokrier aber, aus dem Meer an eine Klippe geworfen, prahlte noch hochmütig, „auch wider Willen der Götter entrinnen zu können"[1]), worauf Poseidon die Klippe zerspaltete, und Aias in den Abgrund sank. Es mußte freilich für die Götter ganz besonders verletzend sein, wenn Menschen sie an ihre Machtlosigkeit über Leben und Tod erinnerten; sie tun dann ein Aeußerstes und erzwingen die Tötung.

In all diesen Fällen hat der duldende und untergehende heroische Mensch die Sympathie auf seiner Seite; nur bei einer bestimmten Gattung von Ereignissen haben die Götter recht, nämlich wenn die als von ihnen gesetzt geltende physische Welt verletzt worden ist. So erscheinen große Unternehmungen, durch welche die Gestalt ganzer Landschaften verändert wird, durchgehend als frevelhaft[2]). Aus Halbinseln Inseln zu machen und umgekehrt brachte Unsegen; dem großen Alexander mißlang von all seinen Unternehmungen nur die Durchbohrung des Mimas bei Smyrna, und den Knidiern verbot Pythia den Durchstich ihrer Landenge; was Xerxes an der Athoshalbinsel wirklich vollbrachte, war also schon Frevel an sich, und es kann nicht befremden, wenn der Schatten des Dareios in den „Persern" bereits die Ueberbrückung des Hellespontes als ein

mit sie auf Augenblicke ausgeholfen haben. Aphrodite erhält den Gürtel zurück, nachdem ihn Helena gebraucht hat, ebenso Leukothea ihre Binde von Odysseus; auch die ganze Ausstattung des Perseus geht wieder an die betreffenden Götter zurück; nach dem Ende des Bellerophon schwebt der ledig gewordene Pegasos empor, und „im Olymp empfangen ihn die uralten Krippen des Zeus". Pindar, Ol. XIII, 131.

[1]) Odyss. IV, 502.

[2]) τὰ θεῖα βιάσασθαι. Pausan. II, 1, 5. — Vorbildlich hiefür im Mythus die riesigen Aloiden Otos und Ephialtes, welche die Gebirge Ossa und Pelion aufeinander türmten, um den Olymp zu erstürmen.

Unternehmen gegen den Willen der Götter und als Hauptgrund ihres Zornes ansieht[1]). Ein allgemeineres Gefühl, welches hier zugrunde liegt, hat Sophokles ausgesprochen: „Es ist gut, wenn der Sterbliche nicht über das hinaus will, was Menschen gemäß ist[2])."

Nicht mit den Göttern überhaupt, nur mit Zeus hat es dann die Prometheussage zu tun. Zeus ist schon im allgemeinen der, welcher es den Menschen „sauer macht", hier aber will er ihnen das Feuer vorenthalten, an welchem alle Kultur hängt, und das sie nur durch Raub bekommen können; bei Aeschylos hat er sie sogar zernichten wollen, und Prometheus hat sie gerettet und ihnen das Feuer und alle Gesittung gegeben, wofür er mit den äußersten Qualen büßen muß. Wohl gab es daneben einen Kultus des Hephästos als Spenders des Feuers und aller davon abhängenden Lebensförderung[3]); aber wer wird verkennen, daß die wahre und deutliche Meinung der Griechen im Prometheus ausgedrückt liegt? Und dieser ist ja nicht das einzige Opfer der Philanthropie! Asklepios ist z. B. bei Apollodor ein wahrer zweiter Prometheus: sobald er Leute am Sterben hindert und Tote aufweckt, wird Zeus eifersüchtig auf solches Menschenwohl und tötet ihn mit einem Blitzstrahl.

Sowie es sich überhaupt um die vorherrschende, selbstverständliche Meinung der Griechen handelt, werden wir durchaus nicht im Zweifel gelassen: schon das einfachste ruhige Hausglück ist den Göttern unleidlich. Penelopes Wort an den wiedergefundenen Odysseus[4]) sagt genug:

„ . . . . . Die Ewigen gaben uns Elend,
Welche zu groß es geachtet, daß wir beisammen in Eintracht
Uns der Jugend erfreut und sanft annahten dem Alter."

---

[1]) Aesch. Pers. 749 ff. Doch hatte Dareios selber einst den Bosporos überbrückt. — Nero mußte später den Durchstich des Isthmos aufgeben.

[2]) καλὸν φρονεῖν τὸν θνητὸν ἀνθρώποις ἴσα. Soph. fragm. Colch. Aehnlich Epicharm. V. 260 (bei Mullach). Hieher wäre auch zu rechnen, daß das ziemlich häufige Adoptieren etwa als Frevel bezeichnet wird, weil man sich in die Kinderlosigkeit als in ein göttliches Verhängnis zu schicken habe. Eurip. fragm. Melanipp 9.

[3]) Vergl. u. a. das Proömium Hom. Hymn. XIX. In Argos wurde Phoroneus als Feuerbringer verehrt, Pausan. II, 19, 5. Nicht gänzliche Zernichtung der Menschen, sondern nur Erleichterung der Erde von der allzugroßen Menschenlast soll die Absicht des Zeus gewesen sein, als er den Krieg von Troja entflammte, laut dem Dichter der Kyprien, fragm. 1.

[4]) Odyss. XXIII, 210.

Den moralischen Tiefstand der griechischen Götter aber mag man konstatieren da, wo sie schon neidisch werden, wenn Menschen sich untereinander Gutes gönnen. Nicht ganz unmittelbar, aber deutlich genug sagt dies die Rede des Teukros im Aias des Sophokles (V. 1026 ff., bes. 1036) bei Anlaß der Wechselgeschenke des Hektor und des Aias. Ein sprechendes Beispiel wäre[1]) auch die Versteinerung des Phäakenschiffes durch Poseidon, damit inskünftige die Menschenrettung unterbleibe; doch kann man hier geltend machen, daß die Phäaken dem Meergott eine für berechtigt geltende Rache an Odysseus gestört hatten.

In der historischen Zeit[2]) ist man dann so klug, nicht mehr bestimmte Götter anzuklagen; die Gottheit — so heißt es jetzt bei Herodot — ist neidisch. Er hat förmlich Eile, gleich am Anfang seines Werkes diese seine Ueberzeugung[3]) zu entwickeln in dem berühmten Gespräch zwischen Solon und Krösos; nachdem von Tellos, von Kleobis und Biton die Rede gewesen, und Krösos seine eigene Glücklichpreisung erwartet hat (I, 32), erhält er den Bescheid: das Göttliche ist neidisch und reizbar (ταραχῶδες), und fast dasselbe Wort findet sich (III, 40) im Briefe des Amasis an Polykrates. In der Rede des Artaban gegen die Kriegsabsicht des Xerxes (VII, 10) wird der Neid der Gottheit ganz besonders genau präzisiert: ihre Blitze treffen das Hervorragende, die höchsten Bauten und Bäume; in große Heerscharen kann die Gottheit aus Neid einen Schrecken senden, der das schmählichste Verderben bringt. In dem wehmütigen Gespräche mit Xerxes zu Abydos (VII, 46) schließt Artaban vollends bedenklich: während der Tod bei dem Elend des Lebens noch die wünschenswerteste Zuflucht für den Menschen ist, erweist sich die Gottheit, welche ihm doch den süßen Lebenstag zu kosten gegeben, darin neidisch. — Die Voraussetzung vom Götterneid blieb dann wohl eine stehende

[1]) Odyss. XIII, 149 ff. — Ein ähnliches Stück des Poseidon: Den gerechten, menschenfreundlichen Hierax verwandelt er in den bei allen Vögeln verhaßten Habicht, weil derselbe die Teukrer mit Getreide unterstützt hat, als diese wegen versäumter Opfer von ihm durch Mißwachs u. s. w. heimgesucht wurden, Antonin. Liberal. 3.

[2]) Hiezu Beispiele bei Nägelsbach, Nachhom. Theol. S. 50 ff.

[3]) Bekannt ist dann seine einmalige Inkonsequenz III, 109, wo, bei Anlaß der geflügelten Schlangen in Arabien, eine gütige Vorsehung in der Natur angenommen wird, vielleicht unter dem Einfluß eines orientalischen Berichterstatters.

Meinung, und noch Pausanias schließt auf denselben[1]) speziell aus der Blindheit und Armut Homers und aus der Flucht und dem gewaltsamen Tode des Demosthenes. Der bescheidenere Ausdruck bei vorsichtigern Autoren lautete dann auf Neid des Schicksals, der Tyche[2]); einstweilen aber hatte Epikur wenigstens seinen Anhängern für Götter gesorgt, welche vom Erdenleben gar keine Kunde nehmen, und deren Seligkeit und Neidlosigkeit sich decken.

Die Geschichte vom Ringe des Polykrates handelt von einem Versuch, den Götterneid abzukaufen. Auch bei großen Geschenken an Tempel kann man, selbst wenn andere Motive genannt werden, doch an ähnliches denken. Krösos wünschte vom Gotte zu Delphi wohl zunächst eine sichere Kunde der Zukunft, allein er suchte doch dessen Huld überhaupt zugewinnen[3]), und die Massenhaftigkeit seiner Anatheme deutet auf Sorge vor dem Neid. Und ein ähnliches Gefühl mag z. B. die Leute von Siphnos bewogen haben, vom Ertrag ihrer reichen Gold- und Silbergruben einen regelmäßigen Zehnten nach Delphi zu weisen[4]). Wenn Anschauungen dieser Art nicht schon an sich gegenüber von Göttern, wie die griechischen, selbstverständlich gewesen wären, so hätte schon Herodots — mittelbare wie unmittelbare — Wirkung auf die Gebildeten der spätern Generationen, auch der Römer, nicht wenig dazu beigetragen, sie am Leben zu erhalten. Vollkommen menschlich war, daß daneben die Griechen nicht merken wollten, wie sehr sie ihrerseits die Götter beneideten, diese „nie alternden“. Der Grieche hielt sich schon für unglücklich, wenn er nicht mehr jung war, und vollends wenn er alt wurde, anderer Gegensätze zum Götterglück gar nicht zu gedenken.

Bei einer Nation, welche ihren Glauben so völlig selbständig ausgebildet hatte wie die Griechen, wäre es nichts Unerwartetes, wenn sie dann auch in rasche Wandlungen desselben gewilligt hätte. Allein die alte Religion, wie der Kultus und das Epos sie festgestellt, behauptete sich im weitesten Sinne; Wesen, Machtumfang und Moralität der Götter

---

1) Pausan. II, 33. 3.

2) Plutarch, consol. ad Apollon. 6.

3) *τὸν θεὸν ἱλάσκετο* Herodot I, 50.

4) Wie sie die Gabe später unterließen und dafür durch Ueberflutung der Bergwerke bestraft wurden, vergl. Pausan. X, 11. 2. Uebrigens ist schon ein einmaliger Zehnte, z. B. von der Beute eines Sieges, eine bedeutende Gabe.

gewährten im Volksglauben dasselbe Bild wie früher, sogar als daneben eine Philosophie und eine Sophistik erwachsen waren, deren Gottesbegriffe oft sehr weit davon abwichen. Auch eine in einzelnen Kreisen stark vertretene Nebenreligion, die der sogenannten Orphiker seit dem IV. Jahrhundert, hat auf das Volk gar nicht gewirkt und beinahe nur in der Poesie einzelne Spuren hinterlassen.

Die Poesie, und zwar die der großen Zeit[1]), läßt uns nun ein merkwürdiges Janushaupt sehen. Wenn sie fromm und erbaulich gestimmt ist, leuchtet uns eine ideale Gestalt der Götterwelt aus ihr entgegen. Die Götter werden zunächst mächtiger und regieren mehr; das Schicksal des einzelnen wird als beständig von ihnen abhängig gedacht; in welchem Sinne besonders das Ansehen des Zeus steigt, wurde schon früher (S. 24 f.) erörtert. Aergerliche Mythen, impiae fabulae, wie Cicero sagt, werden hie und da geleugnet oder umgedeutet[2]); Pindar glaubt nicht mehr, daß Demeter von der Schulter des Pelops gegessen habe; bei ihm hat Zeus die Titanen aus dem Tartaros befreit, wo sie bei Homer noch saßen. Sodann wird in solchen frömmern Stimmungeu mehr als früher die Gerechtigkeit der Götter, namentlich die strafende, betont, und bei der Sage von Orestes pflegen Neuere sogar von der „Gnade" zu sprechen[3]), welche die Strenge des Strafgesetzes gebrochen habe. Aus der anfänglichen Gewaltherrschaft des Zeus sei eine sittliche Weltordnung geworden[4]).

Aber zunächst brauchte Orestes, der unter Eingebung der Götter ge-

---

[1]) Wir beschränken uns auf das, was von der Scena aus verkündet wurde und dem Volksbewußtsein entweder völlig angemessen oder doch verständlich war.

[2]) Isokrates möchte sogar schon die Söhne von Göttern diskulpieren; Busiris § 41.

[3]) Einmal in den Worten des Polyneikes, Oed. Kol. 1268, kann man sie gelten lassen, indem *Αἰδώς* kaum anders wiederzugeben ist als durch „Gnade".

[4]) Stark spricht Plutarch, Perikl. 39 seinen Vulgäroptimismus gegenüber der Auffassung des Epos aus: „ . . Wie wir das Geschlecht der Götter beurteilen, Urheber der *ἀγαθά* und Nichturheber der *κακά*, herrschend und regierend über alle Dinge — nicht wie die Dichter uns mit ihren törichten Meinungen irreführend durch ihre eigenen Erdichtungen gefangen werden, indem sie zwar den Ort, wo die Götter wohnen, aufs höchste verherrlichen . . . die Götter selbst aber voll von Unruhe und Böswilligkeit und Zorn und andern Leidenschaften schildern, die nicht einmal vernünftigen Menschen zukommen." — Aber das hätten die Dichter alles nicht gekonnt, wenn ihnen nicht der Volksglaube entgegengekommen wäre.

handelt hat[1]), durchaus nicht begnadigt zu werden, und was für ihn geschieht, ist Pflicht und Schuldigkeit. Und nun lassen dieselben Dichter die nämlichen Götter und andere Male mit dem schlimmsten Neid den Menschen ins Verderben stürzen und ihn zum Bösen anstiften, und wenn man dies nur als „Reste" der ältern Anschauung gelten läßt, so sind es wenigstens sehr massive Reste gewesen. Die Mythen, welche man behandelte, machten schon oft jede weitere Götterverklärung ganz unmöglich.

Bei Aeschylos möge man zuerst, wenn man kann, den hochverklärten Zeus der „Schutzflehenden" mit dem furchtbar gehässig geschilderten Zeus des „Prometheus" reimen; ja nur innerhalb des einen „Agamemnon" gehen die Ansichten über die Götter wunderlich hin und her. Zuerst (V. 49, 135) sind dieselben freundliche Schützer gegen die Tiere und üben auch im Tierreich Strafgerechtigkeit; dann folgt (V. 160) ein auf Schrauben stehender Preisgesang auf Zeus, welcher allerdings die Sterblichen zur Besinnung weise und dem Leiden die Belehrung (dem *πάθος* das *μάθος*) hinzufüge; doch ist er in der Herrschaft erst der Dritte, nach Uranos und Kronos, und ihm vorsichtig ein Siegeslied anzustimmen, ist im Grunde nur das Klügste, was einer tun kann; diese Art von Klugheit aber finden wir schon bei den Mithandelnden im „Prometheus". Weiter heißt es, daß in der Lenkung der Widerwilligen zur Vernunft eine gewisse Gunst der Götter liege, der „gewaltsam" thronenden, und zu diesen gehört eben vor allen Zeus. In einem weitern Chorlied (V. 355 ff.) wird mit dunkeln Worten (deren Lesung und Erklärung streitig bleibt) wenig anderes gesagt, als daß Uebermut und Gewalttat mit Unheil endigen; später aber, in dem Wechselgesang zwischen dem Chor und Klytämnestra, in Worten, aus welchen doch wohl der Dichter spricht, in Gegenwart der Leichen Agamemnons und Kassandras, ist (V. 1485 ff.) alles Geschehene das Werk des Zeus, des Allursächers und Allvollbringers: „Denn was geschieht den Sterblichen ohne ihn? und was von all diesem ist nicht Götterverfügung[2])?"

[1]) Auch Alkmäon tötet seine Mutter Eriphyle auf ein Orakel Apollons hin, Apollodor III, 7. 5. In der Elektra des Euripides 1245 f. mißbilligen die Dioskuren den Apoll ausdrücklich wegen seines Befehles an Orest und meinen (1266), Apoll werde vor Gericht die Sache wohl selber auf sich nehmen müssen.

[2]) In den Eumeniden vergl. über Zeus bes. V. 616, 640 ff.

Dem Sophokles wird ein Gottesglaube nachgerühmt, so rein als dies auf dem Boden des Polytheismus möglich sei (Zeller); die Götter seien mitsamt ihrer Vielheit doch immer Repräsentanten des Göttlichen. Aber im Aias rühmt sich Athene (V. 59), sie habe den Mann in Wahnsinnskrankheit hineingestoßen, und laut jener Rede des Teukros (vergl. 1026, s. oben S. 109) stiften die Götter Verderben, wenn Menschen einander Gutes gönnen. Auch der Schluß der Trachinierinnen lautet höchst bedenklich für die Götter überhaupt. Oedipus folgt, wie dies der rauhe Mythus gar nicht anders gestattete, buchstäblich den Orakeln und gerät in die Tiefe des Jammers [1]).

Der lehrreichste dieser Dichter ist in gewissem Sinne Euripides, indem sein Modegeist uns so Vieles und Verschiedenes verrät, was in der Konversation von Athen über Götter und Welt räsonniert wurde, Zieraten, welche er am tragischen Mythus anbringt, wo es paßt oder nicht paßt. Scheinbar im Sinne einer ausgleichenden, versöhnenden Weltregierung tritt bekanntlich häufig am Ende seiner Stücke der deus ex machina (*θεὸς ἀπὸ μηχανῆς*) auf: irgend eine Gottheit mußte das in Jammer und Leidenschaft aus den Fugen gegangene Heroenleben wieder in Ordnung bringen. Mit dem Trost ist es freilich oft nicht weit her; im Grunde soll sich nur niemand getrauen weiter zu klagen; in den Bacchen z. B. hinterläßt der Gott den Kadmos in einem solchen Unglück, daß es wenig austrägt, wenn demselben noch weitere Herrschaft in fernen Landen und ein Ende im Lande der Seligen in Aussicht gestellt wird. Der Prolog am Anfang der Stücke, wie der deus ex machina am Ende, sind öfter nur gewaltsame Notizen darüber, wie das Drama mit dem sonstigen Mythus zusammenhänge [2]).

Im ganzen übrigen Drama wäre dann jedesmal zu unterscheiden, ob die betreffende Aussage von einem leidenschaftlichen, verirrten, bösen Charakter ausgeht oder von einem gebilligten, aus welchem in der Regel der Dichter selbst spräche. Doch ist dieser Unterschied tatsächlich nicht so groß, als er oben hin zu sein scheint, und Euripides könnte gar wohl gewußt

[1]) Alles, was er getan hat, ist laut Oed. Kol. 965 den Göttern gerade so recht gewesen, aus altem Haß gegen sein Haus. Vergl. auch 997 ff.

[2]) Ein besonders rohes Beispiel des deus ex m. Apollon am Ende des „Orestes". Sehr oberflächlich die Dioskuren am Ende der „Helena". — Sehr poetisch Thetis am Schluß der „Andromache".

haben, daß auch Worte des Frevels in vielen Zuhörern ihr Echo, ja ihren stillen Beifall fanden[1]). Er kann zunächst erbaulich und sublim reden, wie in jenem oben angeführten Fragment: welches Haus, von Bauleuten errichtet, würde mit seinen Mauern die Gottheit umfassen[2])? Oder es wird einem allherrschenden Zeus geopfert, der zugleich Hades ist, und zu ihm um Offenbarung darüber gebetet, welches die Wurzel des Uebels sei, und durch welche Gaben an welche (einzelne) Gottheit Ruhe vor dem Unglück zu erreichen wäre. Vom Hingang des Menschen, dessen irdische Herkunft von Gäa, die ätherische von Zeus stammt, heißt es einmal, was von der Erde gekommen, das sinke wieder in die Erde, was aber vom Aether, das steige in den Himmel (*οὐράνιος πόλος*)[3]). Im Sinne des anaxagoreischen „Geistes" (*νοῦς*) deutet man ein prächtiges Fragment aus dem verlorenen Peirithoos, in welchem der Uranfängliche angerufen wird, der in ätherischem Wirbel die ganze Natur umfaßt, umkreist von Licht und weiterhin von dunkler Nacht, ewig umtanzt vom zahllosen Volk der Gestirne. Eine sehr leichtfertige Aufforderung dagegen, an die Macht des Göttlichen, was dieses auch sei, zu glauben, hat der Dichter noch am Ende seiner Laufbahn[4]) damit motiviert, es koste ja nicht viel (*κοῦφα γὰρ δαπάνα*). Andere Male vernimmt man dann, daß die Gottheit sich im Erdenleben nur der Hauptsachen (*τῶν ἄγαν*) annehme und die Bagatellen (*τὰ μικρά*) dem Zufall überlasse[5]). Bisweilen gibt der Dichter seine Personen dem Strome der Tagesphilosophie dahin, und eine (verlorene) Tragödie hieß danach „Melanippe, die Weise", weil die Hauptperson stark philosophierte. Den Preis der Kunde des Weltalls verkündet ein Fragment, welches den Wissenden beglückt nennt, weil er den nie alternden Kosmos der unsterblichen Natur und das Wie der Dinge (*πῇ, ὅπῃ, ὅπως*) schaue, nicht gerichtet auf Unheil gegen den Mitbürger, auf Unrecht, unzugänglich für jedes Streben zum Bösen.

[1]) Bei Plutarch, de placitis philoss. I wird dem Dichter selbst eine frevelhafte Grundmeinung zugetraut, welche er nur aus Vorsicht einem Verlorenen, wie z. B. Sisyphos, in den Mund lege.

[2]) Dies und die nächstfolgenden Zitate aus Fragmenten, welche um dieses ihres Inhalts willen bei spätern Schriftstellern gerettet sind.

[3]) Noch kürzer Epicharm. V. 264 *γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμ' ἄνω.*

[4]) Bacch. 879 ff.; der Chor spricht.

[5]) Fragm. ap. Plut. rei p. ger. praec. 15. Eine analoge Ansicht weiter ausgeführt: Lucian, Pharf. VI, 611, vergl. V. 340.

Daß Frevler auf der Bühne atheistisch reden, wäre an sich ganz in der Ordnung; der euripideische Sisyphos vertritt bereits (ähnlich wie damals im Leben Kritias) die Ansicht, daß die Gottheit bloß um der Zweckmäßigkeit willen von Weisen erdichtet sei, damit die heimlichen, vom Gesetz nicht erreichten Verbrecher ein Wesen über sich glaubten, welches Alles höre und sehe [1]). Wem das berüchtigte Wort (im „Bellerophontes") in den Mund gelegt war: es gebe keine Götter, samt einer Tirade über das Glück der Bösen, ist nicht bekannt. Orest sagt wenigstens [2]): „wir sind Knechte der Götter, was diese Götter immer sein mögen."

Einzelne Dramen dieses so wandelbaren Theologen sind ganz vorzugsweise dem Verhalten der Götter und dem Urteil über dasselbe gewidmet. Der „Hippolytos" ist ein Kampf zwischen Aphrodite und Artemis, beiden nicht zur Ehre. Wie soll man es nennen, wenn (V. 47, vergl. 722) Aphrodite lieber auch Phädra, die ihr doch verfallen ist (V. 28), will untergehen sehen, als daß sie auf die Rache an Hippolytos, dem Getreuen der Artemis verzichtete? und wenn Artemis am Schlusse den Sterbenden damit trösten will, daß auch der Geliebte der Aphrodite (Adonis) bald durch ihr Geschoß fallen werde? Wir erfahren zwar, daß eigentlich keine Gottheit der andern im Erdenleben zuwider handeln sollte, und daß dies eine Satzung [3]) für die Götter sei (V. 1324); allein Artemis, wie man sieht, gedenkt sich doch noch auf das bitterste zu rächen — und wie es damit bei Homer gehalten wurde, ist hier nicht nötig in Erinnerung zu bringen. Was Aphrodite ihrem Wesen nach im einzelnen Individuum, und was sie zugleich im Weltganzen ist und wirkt, erfährt man (V. 445 ff.) aus den Reden der Amme, außerdem aber aus einem berühmten Fragment [4]), welches selbst die unbeseelte organische Natur in die Macht des großen Triebes gibt.

Von sehr geringer Achtung gegen die Götter zeugt durchweg auch der „rasende Herakles", und da die Sympathie des Dichters für diesen Retter der Menschen und der Hellenen eine ganz unverhohlene ist, so ist es folgerichtig auch seine Antipathie gegen die demselben feindlichen Gottheiten. Amphitryon darf dem Zeus (V. 347) sagen, er sei ein unge-

[1]) Ueber diese immer von neuem auftauchende Ansicht Cicero, de nat. deor, I, 42.

[2]) Orest. 416 ff.

[3]) Wozu Ovid, Metam. III, 236. XIV, 783 zitiert wird.

[4]) Eurip. fragm. incert. 4.

schickter und ungerechter Gott, wenn er die Seinigen, nämlich die Familie des Herakles, nicht retten könne; immerhin werden die Kinder diesmal noch vor Lykos wirklich gerettet, aber nun wird Herakles selber wahnsinnig gemacht, damit er sie töte. Hera in ihrem Ingrimm läßt durch Iris (welche sonst nur objektive Götterbotin, diesmal aber vom Zorne ihrer Herrin angesteckt ist) die Raserei, Lyssa, aufbieten; diese aber vermag von ihrem Charakter zu abstrahieren und macht zunächst die stärksten Vorstellungen zur Rettung des edeln Helden; Iris erwidert jedoch bitter: „Hera entbietet dich nicht zum Besonnenreden" (σωφρονεῖν), worauf Lyssa den Helios zum Zeugen anruft, daß sie wider Willen in ihre Rolle eintrete, wie denn auch auf schreckliche Weise geschieht; denn Zeus hat dies nur so lange bei Hera hintangehalten, bis die zwölf Arbeiten vollendet waren! In seiner wehmütigen spätern Rede (V. 1279 ff.) sagt Herakles: Hera hat nun ihr Ziel erreicht und den ersten Mann von Hellas von seiner hohen Stufe gestürzt; wer mag nun noch eine solche Göttin verehren, welche aus Eifersucht schuldlose Wohltäter der Nation ins Verderben bringt? — Worauf Theseus im nämlichen Tone fortfährt, wie die Götter den Ehebruch treiben, Väter in Fesseln legen usw. „und dennoch wohnen sie auf dem Olymp und halten ihre Vergehen aus[1])." Herakles will nun dies nicht alles glauben, es seien eben unselige Dichterlügen, denn Götter, wenn sie dies wirklich seien, hätten es ja nicht nötig, einander zu züchtigen, zu unterwerfen und dergl. Allein hiemit hat der Dichter nur sich und seiner Zuhörerschaft eine straflose Impietät gegönnt.

Hie und da stellt er sich um einen Grad frömmer; an zwei Stellen der „Troades" (V. 988, 1032) wird für den buhlerischen Trieb nicht Aphrodite, sondern das eigene Gelüste angeklagt; aber in „Hippolytos" hat sich die Göttin selber so bedenklich ausgesprochen, daß an ihr nichts mehr zu bessern ist. Und zwischenhinein tönt hie und da — und nicht bloß aus dem Munde einer kinderlos gewordenen Mutter — die verzweiflungsvolle Klage, daß die Götter schadenfrohe Lust am Untergang der Menschen hätten. Endlich wird im Jon (V. 1048 im Munde des Chores) die Hekate als eine eigentliche Mordgöttin angerufen, damit sie bei einer Vergiftung mithelfe.

---

[1]) Wenn ἡμαρτηκότες zu lesen ist.

Einmal scheint Euripides ganz fanatisch begeistert zur Verherrlichung eines Gottes, nämlich des Dionysos in den „Bacchen". Das scheußliche Ende des Pentheus, nachdem er zum besten gehalten und verrückt gemacht worden ist, tut der Idealität des Gottes nicht den mindesten Eintrag, und dasselbe gilt von dem ganzen prächtigen und schrecklichen Leben und Treiben seiner Begleiterinnen. Göttlichkeit und Recht auf Verehrung werden hier alles Ernstes und in glühenden Tönen für ein Wesen in Anspruch genommen, welches den Augen eines andern Zeitalters einige wahrhaft höllische Züge verrät.

Was in der Tragödie die Götter noch immer in einer gewissen Höhe des Furchtbaren oder des Erhabenen hielt, war wesentlich der ernste, tragische Inhalt des Heroenmythus, in welchen sie verflochten sind. Wo dieser Umstand wegfiel, in der Komödie, mußten die Götter des heitern und selbst ausgelassenen Aödengesanges das Feld behaupten — und nun war bei diesem noch in der Phantasie der Hörer den Göttern eine mögliche ideale Gestalt vorbehalten geblieben, während ihr szenisches Auftreten in der Komödie die Anschauung von ihnen notwendig erniedrigte. Aus dionysischem Kultus war sowohl Tragödie als Komödie erwachsen, und wenn man sich denselben vorstellt mit seinen Aufzügen und all dem lustigen und bittern Spott und Hohn, der sich daran hing, so ist es erlaubt, darüber zu erstaunen, daß die Tragödie etwas so Erhabenes und Feierliches werden konnte. Was dagegen die Komödie den übermenschlichen Wesen zumutete, war bald mehr Parodie, d. h. Uebertragung überlieferter mythischer Götterakte in eine irdische Form und Umgebung, bald mehr Travestie oder Auftreten und Handeln von Göttern mitten im Verkehr des griechischen Lebens. Da die Komödie schon frühe das Theater mit der Tragödie gemeinsam hatte und kein bloßer festlicher Spaß auf den Gassen der Städte und Dörfer mehr war, mußte sie die Ansprüche einer größern Kunstgattung auf sich nehmen wie jene. Schon bei Epicharmos (tätig in Syrakus seit etwa 482 v. Chr.) scheint die Götterburleske völlig ausgebildet gewesen zu sein, vielleicht so, daß sie von der spätern, sogen. mittlern Komödie wenig verschieden war, nur sind uns von seinen mythologischen Stücken bloß eine Anzahl von Titeln überliefert; auch die erhaltenen zahlreichen Fragmente geben kein Bild vom Gang der Fabeln

und lassen wesentlich nur die Eßlust der Götter, zumal des Herakles, erraten. Von der alten attischen Komödie dagegen und von ihrer Art die Götter zu behandeln, ist uns in Aristophanes ein sehr vollständiges Bild erhalten [1]).

Zunächst trauten die damaligen Athener, mitten in der Erschütterung und Umgestaltung des ganzen Zustandes, den Göttern offenbar dasselbe harte Fell zu, welches sie selber besitzen mußten. Daher wurden die Komiker nicht mit Asebieprozessen heimgesucht [2]), wie Staatsmänner, Philosophen u. a.; es genügte, wenn man die Götter nur nicht leugnete oder wenigstens die Götterleugnung einem lächerlich gemachten Charakter in den Mund legte, wie in den „Wolken“ dem Sokrates. Im ganzen ist es nun ein vergebliches Bemühen, bei Aristophanes wie bei Euripides, dem Dichter eine konsequente Ansicht von den Göttern nachweisen zu wollen. Als Spötter gegen die Demokratie zeigt er sich auch als Feind der Sophistik und ihrer Aufklärung, und in den Gesängen der Chöre — wie barock auch deren Personen aussehen mochten — liebt er gelegentlich auch die prächtig feierlichen Klänge des Götterkultus, und dann lautet er höchst andächtig. Wiederum wird man erinnert an die hohen festlichen Präzedentien und Bedingungen des ganzen attischen Dramas, welches auch als Komödie nicht nur einen idealen Stil innehalten muß, sondern auch zwischen alle Possen hinein nach idealem Stoffe dürstet. Daneben jedoch werden die Götter auf das Respektloseste und wie mit einer höhnischen Vertraulichkeit geschildert und, wo sie selber auftreten, behandelt. Der Dieb Hermes läßt sich im „Frieden“ (V. 425) einfach bestechen. Dionysos in den „Fröschen“ wird zu einer ganz unglaublichen Karikatur. „Der Gott hochheiliger Feier wird an seinem eigenen Feste zu seinen eigenen Ehren als ein Ausbund von Gemeinheit, Liederlichkeit und Treulosigkeit hingestellt, ein wahres Konterfei der sittenlosen, durch nichtswürdige Sophistik in Grund und Boden verderbten Jugend Athens.“ (Nägelsbach.) Es hilft nichts, wenn man sagt, er sei nur eine Personifikation des

---

[1]) Vergl. Nägelsbach, Nachhom. Theol. S. 467 ff.

[2]) Eine vereinzelte Meinung, daß dies geschehen möchte, findet sich bei Lysias (bei Athen XII, 76) bei Anlaß des Kinesias: „Was bei andern Leuten sogar zu sagen für schmählich gilt, hört ihr von den Komödiendichtern Jahr um Jahr an;“ aus dem Zusammenhang erhellt, daß es sich um Verspottung der Götter handelt.

schlechten Theatergeschmackes, denn er funktioniert als Gott weiter, und Aristophanes wäre reich genug gewesen, um für jenen Inhalt eine andere Maske zu schaffen. Gelacht hat man über manche Göttermythen seit Homer, aber hier ist Dionysos absichtlich mit eigentlicher Schmach beladen, man sieht im Grunde nicht warum. Diejenige Verklärung, welche fast gleichzeitig Euripides ihm in den Bacchen angedeihen ließ, wirkt zwar auf uns ebenfalls widrig, wenn auch in anderer Weise, allein der Gott soll wenigstens verherrlicht und nicht in den Kot gezogen werden. Komisch von viel größerer Wirkung ist dann die Peripetie in den „Vögeln“ (V. 1520 ff.), wo die der Opfer beraubten Götter zu einer Gesandtschaft an Wolkenkuckucksheim und dessen Gebieter Peisthetairos genötigt sind, während ihnen Prometheus bei dem letztern schon durch Verrat zuvorgekommen ist. Die Art, wie sich diese Gesandtschaft — Poseidon, Herakles und ein Triballer-Gott gebärdet — (wobei der letztere den Ausschlag gibt, da die beiden andern uneins sind), die Verhandlung über die Erbaussichten beim Tode des Zeus und so vieles andere sind Züge von einer solchen Heiterkeit, daß das Lachen bei den Zuschauern den unendlichen Skandal mag übertönt haben. Theoretisch am schlimmsten hat Aristophanes jedoch — erst gegen Ende seines Lebens — den Göttern mitgespielt im „Plutos“. Wenn Hermes als hungrig, als Hehlgott, Betrugsschützer und Einbrecher (*τοιχώρυχε!*) behandelt wird, so mag dies alles noch als leidlich scherzhaft hingehen; das Bedenklichste liegt in der Voraussetzung des ganzen Stückes, daß man die Götter bisher rein nur um des irdischen Besitzes willen, welchen jetzt der sehend gewordene Gott des Reichtums verleiht, verehrt habe, und daß es nun mit ihrer Macht und allen Opfern vorbei sei, denn (sagt der Sklave Karion): „Ihr habt schlecht für uns gesorgt,“ d. h. als Götter eure Sache bisher schlecht gemacht[1]). An diesem Faden hat dann später Lucian emsig weitergesponnen.

In der sogen. mittlern Komödie, welche seit dem IV. Jahrhundert, ebenfalls in Athen, die alte ablöste, nahm die Götterposse, den sehr zahlreichen überlieferten Titeln nach zu urteilen, neben der Ständekomik die breiteste Stelle ein. Ohne die Macht eines Aristophanes gehandhabt, ist

[1]) Einen weitern Frevel hat der Dichter kaum verhüllt; V. 1172 wird vorsichtig ein Zeuspriester eingeführt, mit welchem deutlich Zeus selber gemeint ist.

sie freilich ein sehr zweifelhaftes Genre, und mit der ewigen Eßlust des Herakles u. dergl. könnte man die Zuschauer mit der Zeit gelangweilt haben, ja sogar mit den vielen Erzeugungsgeschichten von Göttern [1]). Der „Amphitruo“ des Plautus, das einzige, nur in römischer Bearbeitung erhaltene Stück dieser Art, ist offenbar nach einem besonders guten Original geschaffen, und man wird immer mit Vergnügen lesen, wie Merkur den Sosias vermöge der Götterallwissenheit an seiner eigenen Persönlichkeit irre macht und ihm durch Mitwissen des Geheimsten beweist, er sei Sosias. Der Rest, besonders die unverschuldete Beschämung der Alcumena, ist freilich sehr frech [2]). Uebrigens war die mittlere Komödie bereits nicht mehr in dem Sinne eine öffentliche Festfeier, wie die alte und wie die Tragödie gewesen war, und auch wenn ihre Produkte auf uns gekommen wären, so würden ihre Aussagen über die Götter nicht mehr dasselbe Gewicht haben.

Inzwischen aber hatte mit Lysander die Menschenvergötterung angefangen, eines der nachdenklichsten Symptome der großen Zerrüttung, welche mit dem peloponnesischen Kriege über die Nation gekommen war. Mit Alexander und seinen ersten Diadochen gewann sie dann eine weitere Ausdehnung nicht nur im Orient und in Aegypten, sondern zeitweise auch in Hellas. Dem Demetrios Poliorketes ist, wahrscheinlich bei seinem zweiten Aufenthalt zu Athen, im Jahre 304 jenes Festlied [3]) öffentlich gesungen worden, in welchem der Kultus dieses neuen Dionysos und die Gleichgültigkeit gegen die übrigen Götter ungescheut durcheinander gehen: „Gruß dir, Sohn des gewaltigen Poseidon und der Aphrodite! denn die übrigen Götter sind entweder weit fort, oder haben keine Ohren, oder sind gar nicht vorhanden, oder kümmern sich keinen Deut um uns; dich aber sehen wir, nicht von Holz oder Stein, sondern wirklich und bringen dir Verehrung! . . .“ Deutlich klingt hier eine Lehre Epikurs mit, wir verzichten aber auf die Erörterung der verschiedenen Gottesbegriffe bei den Philosophen, um uns bloß an das zu halten, was als Meinung im täglichen Leben geäußert werden mochte.

---

[1]) Eudocia Violar. 984, aus Hesychios.

[2]) Auch die sogen. Hilarotragödie der unteritalischen Griechenstädte war Götter- und Heroenposse, und es ist möglich, daß das Urbild des „Amphitruo“ eher hier zu suchen wäre.

[3]) Bergk, Anthol. lyr. p. 538.

Schon zwei Menschenalter früher gibt Plato[1]) eine Art Statistik des Unglaubens seiner Zeit in drei Kategorien von Leuten: Solchen, welche glauben, es gebe überhaupt keine Götter, — dann: es gebe zwar solche, sie kümmerten sich aber nichts um die menschlichen Dinge, — endlich: es gebe solche und sie kümmerten sich um diese Dinge, seien aber leicht zu bestechen durch Opfer und Anrufungen. Der erstgenannten seien stets manche oder wenigere vorhanden; doch habe keiner, der dieser Ansicht in der Jugend angehangen, sie bis ins Alter festgehalten. Meinungen der zweiten und dritten Art behaupteten sich, wenn auch nicht bei vielen, doch bei einigen. Man wird hieraus die Stärke oder Schwäche des alten Glaubens noch nicht deutlich erraten können; ein viel merkwürdigeres religionsgeschichtliches Faktum jener Zeiten ist Plato selber, und zwar nicht als Philosoph, sondern als Utopist. Die von ihm so heftig angefeindeten Sophisten meinten, wie Kritias, die Religionen seien Erfindungen kluger Leute[2]); was ist es aber so viel anderes mit derjenigen Religion, welche Plato selber schon im Buche vom „Staat" für die eventuellen Bürger dieses merkwürdigen Gemeinwesens aus Politik und Zweckmäßigkeit zurecht macht? ohne die geringste Garantie, daß er selber daran glaubte? Nur die völlige Unschuld, mit der er schreibt, rechtfertigt ihn, indem ja sein Werk keine Geheimschrift sein sollte. Als Gründer eines Idealstaates ist er notwendig Optimist und muß einen guten Gott postulieren, der nicht Urheber des Uebels[3]) sein kann. Und nun gedenkt er seine Utopen vollständig abzusperren gegen das große Räsonnement, welches damals nicht nur im Munde der Dichter lebte (de re p. III, 5), sondern auf allen Gassen herumlief: vom Glück der Bösen, vom Nutzen der unentdeckt gebliebenen Ungerechtigkeit u. s. w.; „die Bösen seien im Gegenteil unglücklich, aber ihre Züchtigung erfolge zu ihrem Besten." Nicht nur auf Homer und Hesiod, sondern auch auf Aeschylus werden heftige Angriffe gemacht (II, 18 und 21), weil sie Feindschaften und

---

[1]) Plato, de legg. X, p. 888.

[2]) Diese öfter von neuem auftauchende Ansicht von Cicero definiert, de nat. deor. I, 42.

[3]) Hier, wie bei den Griechen überhaupt, umfaßt *κακά* sowohl das Unglück als das Böse; über die jedesmalige Deutung wird — wo möglich — nach dem Zusammenhang entschieden. Analog verhält es sich mit *ἀγαθά*.

Verbrechen, Lügen und Tücken der Götter gemeldet[1]). Er verlangt einen in dieser Absicht kastrierten Homer (II, 17; III, 1 ἐκβλητέον — ἐξαλείψωμεν — διαγράφωμεν) und will den Göttern nicht einmal mehr das Lachen gönnen (III, 3), weil man überhaupt nicht lachlustig sein soll. Er protestiert schon gegen die Verwandlungen der Götter, indem zur göttlichen Vollkommenheit die Unveränderlichkeit gehöre. Auch wenn die Verbrechen der Götter wahr sein sollten (II, 17), so dürfte man sie doch nie der Jugend erzählen und im Staate Platos überhaupt nicht. Das Komplement zu diesem allem ist nun das Jenseits, von welchem er so gerne redet wie Mohammed[2]). Um tapfere Männer zu bilden, tauge nicht das trübe (homerische) allgemeine Schattenleben mit Styx, Cocytus und dergleichen Anschauungen, welche der Todesverachtung nur schädlich sein könnten (III, 1, 2); statt dessen verkündet er (wenn auch durch den Mund anderer, z. B. X, 12 ff.) Totengericht, Hölle, Fegefeuer und Himmel, auch Seelenwanderung für die Bösen und für die Guten; und für seinen Zwangsstaat mögen ihm diese Lehren zur Vollendung der Unterwürfigkeit unentbehrlich geschienen haben. Es ist schon erstaunlich genug, daß Plato alles Ernstes die Verwirklichung seines Staats- oder Gesellschaftsideals für möglich gehalten hat; vor unsern Augen verfertigt er aber auch noch die hiezu passende Religion. Nicht daß nicht jeder andere herrschbegierige Grieche dergleichen ebenfalls und noch viel mehr getan haben würde, sobald eine wirkliche Aussicht auf Gründung von Herrschaften vorhanden war; nur sahen eben die andern ein, daß das wirkliche Griechenland des IV. Jahrhunderts v. Chr. für einen künstlichen Staat und Glauben nicht zu haben sein möchte, und daß ihre Ausbeutung des Zustandes, wie er war, sie sicherer nähre.

Frägt man, was zur Zeit des freien Griechenlands im Volk an den Göttern besonders ausgesetzt wurde, so scheint dies, wie schon bemerkt, das Glück der Bösen und das Unglück der Guten gewesen zu sein, wenigstens ist bei den Dichtern, welche am ehesten das allgemeine Gefühl vertreten und vielen verständlich sein wollen, hievon oft und nachdrücklich

[1]) Auf Plato berief sich dann in der Folge Caligula, als er den Homer überhaupt vertilgen wollte. Sueton, Calig. 34.

[2]) De re p. III, 1 und 2. Vergl. de legg. X, p. 904, Gorgias p. 523, wo auch Ewigkeit der Höllenstrafen vorkommt, dann besonders den Phädon.

die Rede. Und dies bedeutet um so viel mehr, da die Voraussetzung einer allgemeinen Weltregierung der Götter zugleich eher im Wachsen war. Früher straften (oder rächten eigentlich) einzelne Gottheiten bestimmte gegen sie oder ihre Heiligtümer u. s. w. begangene Beleidigungen; jetzt wird von den Göttern oder von der Gottheit oder von Zeus als allgemeinem Supplementargott überhaupt ein Eingriff ins Menschenleben erwartet, auch wenn sie nicht persönlich beteiligt sind. Wobei vorläufig dahingestellt sein mag, wie weit die Götter im einzelnen Fall, besonders wenn es sich um Leben und Tod handelt, gegen das Schicksal aufkommen können.

Aber mit der Zunahme der Weltregierung wächst durchaus nicht die göttliche Gerechtigkeit. Die naive alte Lehre, wie sie noch Hesiod in den „Werken und Tagen" (V. 223 ff.) gepredigt hatte, vom Gotteslohn auf Erden, vom Wohlergehen der Gerechten mag wenig Glauben mehr gefunden haben[1]). Theognis (zur Zeit der Perserkriege), der freilich gegen sein eigenes Geschick viel zu klagen hat und vom Walten der Götter überhaupt nicht erbaut ist, frägt mehrmals (V. 373, 731, 743 ff.) den Zeus an wegen des Glückes und der Straflosigkeit der Frevler und bittet dann, wenn die Strafe komme, möge sie wenigstens nicht erst die Kinder statt der schuldigen Eltern treffen[2]). Bei den Tragikern ist dann die Aufsammlung des Fluches eines ganzen Hauses auf ein einziges, mehr unglückliches als frevlerisches Haupt eins der mächtigsten Motive; die Götter aber sind in ihrer Behandlung der Menschen, wie oben gezeigt worden, äußerst ungleich, und die Dichter lassen sie dies entgelten. In jenem (21.) Fragment des euripideischen Bellerophontes, wo jemand die Götter leugnet, wird sofort damit exempliert, daß ein Tyrann mit Mord, Vermögensraub, Meineid und Plünderung von Städten glücklicher lebe als die Frommen, und daß kleine, die Götter ehrende Städte von größern und gottlosern durch stärkere Waffenmacht überwältigt zu werden pflegten. Anderswo wird bei Anlaß des Glückes der Bösen gefragt, ob Schicksal oder Gottheit die Welt regiere? ja, ob es überhaupt Götter gebe? —

---

[1]) Plato gibt ihr den letzten Stoß, de re p. II, 6. Doch pries noch Euripides am Schlusse des Jon das schließliche Wohlergehen der Guten und Uebelbefinden der Bösen.

[2]) Außerdem besonders wichtig V. 381: „Nichts ist von seiten der Gottheit den Sterblichen bestimmt zugeschieden, auch nicht Weg und Weise, womit man den Göttern gefallen kann." Diese Götter aber haben bei Theognis in hohem Grade die Menschenschicksale in ihren Händen.

Wohl heißt es dann wieder bei demselben Euripides[1]), wer da meine, Böses tun zu können, ohne daß es die Götter merken, der irre sich und werde einmal ob solchem Meinen erwischt werden, aber nur: „wenn Dike gerade Zeit hat." So und ähnlich wechseln Verherrlichung und Kritik der Göttergerechtigkeit durch das ganze Altertum. Mehrmals mag sich eine Theodicee aufgerafft haben[2]), und den Widerhall hievon vernehmen wir vielleicht noch in der merkwürdigen Schrift des Plutarch „Von der späten Strafe der Gottheit"[3]). Zunächst ertönen die allgemeinen und schon alten Klagen: daß die Mühlen der Götter langsam mahlen; einem Verletzten, der meist schon tot, ja dessen Nachkommenschaft untergegangen sei, helfe die göttliche Bestrafung des Gegners nichts mehr. Allein diesem gegenüber wird ein größerer providentieller Zusammenhang der Dinge dieser Welt geltend gemacht. Es gebe große Naturen, welche zuerst übel Gewalt üben, dann aber rettende Taten vollbringen; auch Böse würden geschont, weil sie vor ihrer Bestrafung noch Nützliches tun müssen. Dionysios hat weiter geherrscht, damit in Sizilien überhaupt noch Hellenen sich gegen die Karthager behaupteten, — Periander, damit es hellenische Kolonien im adriatischen Meer gebe, — Kassander, damit Theben wieder auferstehe, u. s. w. Ferner gehen manche Böse, statt früh und plötzlich umzukommen, später an langsamer Strafe unter, wobei auch ihrer Sorgen und Seelenqualen zu gedenken sei. Mit andern Worten: es kann große Aufgaben geben oder doch solche, deren Folgen für den jedesmal Sprechenden und seine Zeit segensreich geworden sind, und welche doch kein Guter auf sich nehmen darf. Außerdem aber nähert man sich mit Plutarch einer Zeit, da auch das Heidentum sich immer stärker und sorgenvoller mit einer Vergeltung im Jenseits beschäftigte, welche nicht mehr auf wenige große Fromme und große Verbrecher beschränkt, sondern eine allgemeine wäre. Pausanias[4]) gegenüber der Verderbnis, welche sich über den ganzen Erdkreis verbreite, erwartet die göttliche Vergeltung erst nach dem Tode, aber offenbar als selbstverständlich und allgemein.

[1]) Phrixos fragm. 8.

[2]) So schon in der Elegie des Solon V. 17. 29. 75. Bergk, Anthol. lyr. p. 15 ff.

[3]) De sera numinis vindicta nach dem lateinischen Titel. Sodann die kleine Schrift des Seneca De providentia, im Sinne eines bis ins kaum mehr mögliche vertretenen Stoizismus.

[4]) Pausan. VIII, 2, 2.

Wenn übrigens von den Göttern die höchste Gerechtigkeit verlangt und deren Ausbleiben getadelt wurde, so hätte man ihnen auch die Allmacht zuschreiben müssen. Wie bedingt nun dieselbe war, ist schon mehrmals angedeutet worden; allein die Griechen hatten außerdem (offenbar von der frühesten Zeit an) eine große Grundüberzeugung, welche das Walten der Götter bis auf ein sehr Weniges einschränken konnte: den Glauben an das Verhängnis, die Moira [1]).

Die mächtige Voraussetzung vom Schicksal, welche in ihrem weiten Umfang die ganze Frage der menschlichen Willensfreiheit mit sich führt, besitzt bei den Griechen eine alte populäre Gestalt, und vollends so, wie das Epos dieselbe ausgeprägt, haben sie sich ihr nie mehr völlig entziehen können oder wollen. Auf die größten Inkonsequenzen aber müssen wir hier von allem Anfang an gefaßt sein: die Götter waren vorhanden und ließen sich vielleicht erbitten, das Schicksal dagegen war unerbittlich. Wie aber, wenn die Götter selber dem Schicksal unterworfen waren?

Aller Polytheismus hat schon von Hause aus leicht einen Fatalismus zur Seite. Seine Einzelgötter, wie reich auch das Bild ihrer Macht ausgestattet sei, können doch ihre Waltung nicht über das Ganze der Erdendinge ausbreiten, und es werden zwischen ihren Machtsphären große Lücken bleiben für eine allgemeinere Gewalt, möge sie Verhängnis oder Zufall heißen. Ganz besonders aber gilt dies von den Göttern Homers, deren Tun ja immer nur gelegentlich vor sich geht; diese nur ihrem Glück und ihren Leidenschaften lebenden Wesen konnte man unmöglich für eingehende Weltregierung in Anspruch nehmen, und wenn eine spätere Anschauung ihnen eine etwas allgemeinere Herrschaft zuschrieb, so blieb daneben die alte Meinung in voller Kraft.

Auch die schönste Idealität der Götter des Epos ist und bleibt untrennbar verknüpft mit ihrer Menschlichkeit, und diese mit einer menschlichen Beschränktheit. Ihr einziges großes Hauptprivileg ist im Grunde ihr Nichtaltern und ihr Nichtsterben. Ihre Einsicht und ihr Wille reichen

[1]) Dieser ganze Gegenstand ist umständlich und meisterhaft behandelt von Nägelsbach, in der „Homerischen" und in der „Nachhomerischen Theologie"; doch wird hier in Kürze noch einiges Neue und Abweichende mitzuteilen sein. Für die verschiedenen Ausdrücke und ihre zum Teil schwankende Bedeutung ist völlig auf Nägelsbach zu verweisen.

nicht hin, um die Welt — sei es in Stücke oder in Wirkungskreise verteilt — wahrhaft zu leiten. Sie können in der Regel tun, was sie gelüstet, und erfreuen sich zahlloser Eingriffe in die Natur und das Menschenleben; man möge sie aber alle zusammen konkret vorstellen mit ihren Wesensgegensätzen und persönlichen Feindschaften, und man wird ihnen nur eine sehr zweifelhafte Gesamtmacht zutrauen. Das Recht der Weltregierung maßen sie sich allerdings an; nach jener Theorie Poseidons[1]) gehörten ihm die Gewässer, dem Aïdes die Unterwelt, dem Zeus der Aether, die Erde aber und der Olympos sind Allen, nämlich allen Göttern überhaupt gemeinsam, und damit auch das allseitige und bunte Hineinregieren in das Leben der Sterblichen.

Von derselben anthropomorphistischen Ausbildung ist es dann nur eine weitere Konsequenz, daß die Götter selber vom Schicksal abhängen und ihm in ihren eigenen Angelegenheiten nicht entrinnen können. Die Frage, welche wir hiebei gerne beantwortet sähen, geht nur auf das Alter dieser Meinung: ist dieselbe eine ursprüngliche? oder erst eine späte mit Bewußtsein gezogene Folgerung, als die Götter den Menschen bereits so ähnlich sahen, daß sie auch deren Schicksalsvoraussetzungen schienen teilen zu müssen? Aus der Theogonie, und zwar gewiß schon lange vor Hesiod, wußte man überdies, daß ganze Generationen von Göttern hatten gestürzt werden können, und daß auch dem Zeus noch zeitweise furchtbare Gefahren drohten.

Der Ausdruck für diese Abhängigkeit der Götter von einem Willen, der außer ihnen liegt und nach welchem sie ihr Verhalten einzurichten haben, ist kurz dieser: es sei ihnen dieses und dieses bestimmt, auch geweissagt gewesen, von wem, erfährt man in der Regel nicht: das Schicksal bleibt hier anonym. Das deutlichste Beispiel ist die Bedrohung, unter welcher Zeus lebt: aus einem bestimmten Ehebündnis (mit Metis, mit Thetis) würde er einen Stärkern erzeugen und von diesem gestürzt werden. Sodann können die Götter zu ihrem bittern Leidwesen ihre Günstlinge nicht vor dem Todeslos retten[2]); Zeus muß seinen Sohn Sarpedon untergehen sehen und Aphrodite den geliebten Daphnis[3]). Unrettbar gewordene

[1]) Il. XV, 185 ff.

[2]) Hierüber sehr bestimmt Athene als Mentor, Odyss. III, 236.

[3]) Zeus weissagt Sarpedons Tod. Il. XV, 67. Ueber Daphnis Theokrit 1, 139.

Schützlinge, wie z. B. Hektor[1], werden schmachvoll aufgegeben, und Athene darf dann noch den Untergang der Priamiden mit Hilfe niederträchtiger Täuschung befördern. Dann hat sich noch in völlig historischer Zeit Pythia gegenüber den Vorwürfen des gestürzten Krösos dahin ausgesprochen: dem vorbestimmten Verhängnis zu entgehen sei selbst für einen Gott unmöglich, und für Krösos habe Apollon bei den Schicksalsschwestern wenigstens das Möglichste getan, um dessen Sturz zu verzögern[2].

Ueber die Moira des Menschenlebens sind bei Anlaß der Tragödie von Neuern sehr hohe Worte gemacht worden: dieselbe sei eine sittliche Macht, welche die Widersprüche und Gegensätze in den menschlichen Dingen mit erhabener Gerechtigkeit ausgleiche, Freiheit und Notwendigkeit versöhne und dem anspruchsvollen Einzelwillen gegenüber das allgemeine Gesetz geltend mache[3]. Von diesem allem haben die Griechen nichts gewußt. Daß sich auf der tragischen Szene das Schicksal mit dem Tun des Menschen verflicht, versteht sich von selbst, aber sittlich gepriesen oder verklärt hat man dies Schicksal niemals. Es ist nichts anderes als eine von allem bewußten Willen unabhängige Notwendigkeit der Dinge, möge sie als vereinzelte Tatsache oder als ein Nexus vom Beginn der Welt an aufgefaßt sein, je nachdem Volk oder weiter Denkende davon reden. Diese Moira ist keine Persönlichkeit, wohl aber ist sie eine absolute Macht, und Zeus ist keine — wenn er nicht durch einen spätern monotheistischen Aufschwung dazu umgebildet wird.

Die Götter sind nun für die Menschen wohl Geber der Gaben, die man hiefür zu erbitten hofft, allein sie sind nicht Abwender des Schicksals[4]. Freilich vor der furchtbaren erkannten Wahrheit flüchten weiche Gemüter immer wieder zu den Altären und zuletzt sogar zu den Beschwörern; man hofft bei bestimmtem Anlaß die einzelne Fachgottheit oder irgend ein göttliches Wesen so zu stimmen, daß sogar dem Schicksal Einhalt getan werde. Allein dies sind nur sehr erklärliche Inkonsequenzen. — Daß

[1]) Il. XXII, 167 ff.

[2]) Herodot I, 91. — Ganz ebenso deutlich die Worte des Prometheus über Zeus, Aeschyl. Prom. 524. — Vergl. den Spruch des Pittakos: *ἀνάγκᾳ δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται*, Diog. Laert. I, 4, 4.

[3]) Dies alles trefflich zurückgewiesen von Nägelsbach, Nachhom. Theol. S. 481.

[4]) Der später vorkommende Kult von *θεοὶ ἀποτρόπαιοι* war ein geheimer und sporadischer und Sache von Beschwörern. Das Einzelne hierüber ist völlig im Dunkel geblieben.

nach einem schon alten Sprachgebrauch das Schicksal selber oft Dämon heißt, verleiht ihm tatsächlich noch keine Persönlichkeit und keine Göttlichkeit.

Es ist zu vermuten, daß ursprünglich mit der Moira nur das Geburtsschicksal und das Todesschicksal des einzelnen Menschen gemeint war, letzteres sogar nur in bezug auf Zeit und Stunde[1]); dann erst möchte hinzugekommen sein Ursache und Art des Todes, und erst bei weiterer Entwicklung des Denkens das ganze Schicksal des Einzelnen von der Geburt an, ja auch sein Handeln, bis endlich der ganze Lauf der Welt überhaupt als vom Schicksal gegeben betrachtet wurde, freilich nur so weit, als jedesmal die Konsequenz reichte. In der Volksanschauung ist der menschliche Wille bald mehr frei, bald mehr gebunden, wobei außer dem Schicksal auch Einwirkungen und Eingebungen von Göttern und Dämonen vorausgesetzt werden. Indes haben die Griechen sich nie einen Augenblick besonnen, jeden für sein Tun verantwortlich zu machen und danach zu behandeln. Der klassische Ausdruck hiefür ist die bekannte Anekdote[2]) vom diebischen Sklaven, welcher geltend machen wollte, ihm sei vom Schicksal bestimmt gewesen zu stehlen, und zum Bescheide erhielt: ja, aber auch Schläge zu bekommen! — Das Strafrecht mag sich umwandeln in ein Straffatum. Die Tragödie spricht dasselbe auf ihre Weise aus: Klytämnestra, vom Sohn mit dem Tode bedroht, sagt über ihren Gattenmord: die Moira hat es so verhängt! — aber Orestes antwortet: die Moira bereitete auch diese deine Tötung[3])! — Doch wissen die Dichter, daß sich auch etwa der verbrecherische Wille für das Schicksal ausgibt[4]).

In einer großen Reihe von Schattierungen zeigt sich nun die Herrschaft der Moira über das Erdenleben teils rein, teils durch Götter-

---

[1]) Woneben die Κήρ das besondere Todesschicksal, die Todesart bezeichnet. Daß unzählige Κῆρες in den Lüften schweben und auf die Menschen lauern, ist eine späte poetische Fiktion. Apollon. Rhod. Argonaut. IV, 1663. — Bei Mimnermos stehen zwei dunkle Keren neben dem Menschen, die des Alters und die des Todes. Bergk, Anthol. lyr. p. 9, im 2. Fragment. — Für das Geburtsschicksal in den Händen der Moiren der bezeichnende Mythus von den Wehen der Alkmene (Antonin Liberal. 29), wo mit den Moiren die eigentliche Geburtsgöttin Eileithyia und dann noch der Ratschluß des Zeus konkurrieren. Eileithyia überhaupt als identisch mit dem Schicksal (Pepromene), älter als Kronos, auch als Mutter des Eros, bei den ältesten Hymnendichtern laut Pausan. VIII, 21, 2 und IX, 27. 2.

[2]) U. a. bei Diog. Laert. VII, 23, im Munde des Stoikers Zenon.

[3]) Aeschyl. Choeph. 908.

[4]) Eurip. Medea 1164.

einmischungen bedingt. Die allgemeinere Voraussetzung ist das erstere. In der Argonautenfahrt (bei Apollodor) ist alles Einzelne vorbestimmt (χρεών), so z. B., daß entweder Harpyien oder Boreaden untergehen müssen, daß die Symplegadenfelsen stille stehen, sobald das erste Schiff glücklich hindurchgefahren u. s. w. Den Mauern des frühern Ilion war bestimmt, dereinst im Feuer unterzugehen, wenn ein Sterblicher daran mitbaue, weshalb denn die göttlichen Bauleute Poseidon und Apollon sich den Aeakos beigesellen[1]). Auch Orakel, wo sie bei solchen Anlässen vorkommen, künden eigentlich den Willen des Schicksals, nicht den der Götter, und wenn Apollon „des Zeus untrüglichen Ratschluß" ausspricht, so ist dies, wenigstens für die Zeit des Epos, nicht viel mehr als eine wertlose Redensart, indem die damalige wirkliche Hilflosigkeit des Zeus vor dem Schicksal viel zu gut bekannt ist. Auch wird merkwürdigerweise im homerischen Hymnus auf Apollon zweimal (V. 252 und 292) nur der Ratschluß genannt und Zeus weggelassen. — Von den Schicksalsbescheiden des Orakels von Delphi sind die meisten konditionell, und zwar in so dunkler Weise, daß ihr Sinn erst nach der Erfüllung klar wird, nachdem der Gewarnte das Verderbliche dennoch getan hat[2]); mag es nun auch ein Gott sein, welcher spricht, so gleichen solche Sprüche doch eher einem bloßen Schicksal.

Der konsequenten Ansicht zufolge können die Götter nicht töten, nur verwandeln, und dies kann eine Strafe oder Rache[3]), aber auch eine Gunst und Rettung sein. In einer unvergleichlich merkwürdigen Sage (u. a. bei Apollodor) ist Zeus gerade stark genug, um dem Schicksale, welches sich wegen zweier Tiere völlig verfahren hat, aus der Verlegenheit zu helfen; dem thebanischen Fuchs war vorher bestimmt, daß ihn niemand fangen könne, dem Hunde des Atheners Kephalos aber, daß er alles fange, was er verfolge, und als der Hund den Fuchs verfolgte, verwandelte Zeus beide in Stein[4]). Ferner können die Götter den Entscheid geben

[1]) Pindar Ol. VIII, 40.

[2]) So z. B. Herodot IV, 164.

[3]) Zeus will z. B. vier Diebe, welche in seiner Geburtshöhle auf Kreta den Honig der heiligen Bienen stahlen, mit dem Blitzstrahl zerschmettern; aber die Moiren und Themis wehren es ihm, weil es nicht erlaubt (ὅσιον) sei, daß dort jemand sterbe, worauf er jene in Vögel verwandelt. Antonin. Lib. 19.

[4]) Das Ende des Amphiaraos ist offenbar so zu verstehen, daß auch Zeus dasselbe nicht verzögern, wohl aber die Erde spalten kann, in welcher Amphiaraos samt Wagen und Lenker verschwindet; hier unten waltet er dann als verklärter Held und Prophet.

helfen, wenn vom Schicksal bestimmt ist, daß von Zweien Eines sterbe: Apollon verhandelt mit den Moiren, damit der dem Tode verfallene Admetos jemand statt seiner stellen dürfe, und die Gemahlin weiht sich für ihn dem Tode, wobei einbedungen wird, daß nun Admetos noch ebenso lange zu leben habe, als sein bisheriges Leben gedauert hat[1]). Den reinsten Ausdruck der echten Ansicht gewährt dann die Erzählung von der Wage des Zeus im achten Gesang der Ilias[2]), wo gegenüber vom Treiben der Götter das Schicksal überhaupt entschieden als Gebieter hingestellt wird; der einzige Vorteil des Zeus ist, daß er es mit seiner Wage erkunden kann; in ihre Schalen legt er zwei Todeslose, sieht zu, welche sinkt — es ist die der Achäer — und muß dann diesem Entscheid u. a. durch ein besonderes Wunder (eine Schwefelflamme gegen den Wagen Diomeds und Nestors) Nachachtung verschaffen. Sodann vermögen die Götter das, was — ohne ihr Zutun — verhängt und bestimmt, wohl aber ihnen bekannt ist, den Menschen voraus zu verkünden (προσημαίνειν) durch Vorzeichen aller Art[3]), wobei die Sterblichen, gerade wie bei der Orakelbefragung, nicht hoffen, das Schicksal zu bestimmen[4]), sondern nur es zu erfahren wünschen, wenn auch nicht ohne den geheimen oder unbewußten Vorbehalt, sich irgendwie darauf einzurichten.

Ein Unikum aus verhältnismäßig später Zeit, und doch vielleicht einer uralten Grundansicht entsprechend, ist die Ansicht, welche Herodot (VIII, 13) ausspricht bei Anlaß des Verlustes der persischen Flotte an der Küste von Euböa: von Seite der Gottheit sei alles geschehen, damit die persische Streitmacht der hellenischen gleich würde und ihr nicht stark überlegen wäre. Die stille Voraussetzung ist, daß dann in einer solchen Lage entweder das reine Schicksal oder die größere Tapferkeit den Ausschlag geben werde.

Nun verfügen aber schon im Mythus und im Epos die Götter oft so, daß damit tatsächlich — wenigstens mittelbar — Todesschicksale entschieden werden. Zwar, wenn sie die Kämpfe der Ilias mit Verlust des edelsten Blutes hin und her wogen lassen, könnte man geltend machen,

[1]) Hypothesis I zu Eurip. Alk.

[2]) Il. VIII, 69 ff., vergl. XXII, 209. Das Niedersinken der einen Schale bedeutet bei den Griechen das Unterliegen: es ist die Richtung zum Hades hin.

[3]) Dies sehr deutlich bei Pausan. IV, 13, 1.

[4]) Vergl. das trostlose Wort der Pythia an Aristodemos, Pausan. IV, 26, 4.

daß jeden sein Tod doch nur treffe, insofern die Moira ihm ohnehin diese Stunde bestimmt hatte. Allein mit welcher schwankenden Schicksalsleitung überhaupt, auch abgesehen vom Sterben, hat die Ilias vorlieb genommen! Agamemnon entschuldigte sich einmal (XIX, 87) wegen seiner einstigen Beleidigung gegen Achill mit den Worten: „nicht ich war Schuld daran, sondern Zeus und die Moira und die in der Luft wandelnde Erinnys: diese legten damals Sinnesschädigung auf mich" — wobei der Hörer dann die Wahl hat. Sodann senden die Götter ganz unbefangen Seuchen, Erdbeben und mörderische Ungetüme, und Zeus tötet nach Belieben mit seinem Blitzstrahl Einzelne und ganze Scharen, ohne daß des Schicksals im mindesten gedacht wird bei dem allgemeinen Sterben. Apollon und Artemis sind geradezu todsendende Götter und ihre Geschosse nicht nur den Kindern der Niobe furchtbar. Ferner begegnet man der naiven Voraussetzung, daß das Rettungsschicksal eines großen Heros zwar respektiert werden müsse, seine Genossen jedoch der Rache einer zornigen Gottheit wohl zu opfern seien. Der Kyklop betet [1]) zu seinem Vater Poseidon: „laß den Odysseus nicht heimkommen! wenn ihm aber beschieden ist, Freunde, Haus und Heimat wieder zu sehen, so möge er spät und unglücklich wiederkehren, nachdem er alle seine Gefährten verloren!" — Und auch gegen einen gewaltigen Helden selbst, wie gegen Aias den Lokrer, erzwingt eine zornige Gottheit die Tötung. Ueberhaupt lebt das Epos des Glaubens, daß etwa einmal durch eine gewaltige Leidenschaft der Moira zuwidergehandelt werden könne; dies ist das sogenannte *ὑπέρμορον* (der Schritt über das Verhängnis hinaus), vermöge dessen z. B. Achill die Mauern von Ilion, wie Zeus fürchtet [2]), vor der vom Schicksal bestimmten Zeit zerstören möchte.

Die Gestalt, in welcher das Schicksal den Griechen erschien, hat beträchtliche Wandelungen durchgemacht. Die Moira, das *εἱμαρμένον* und *πεπρωμένον* war, wie gesagt, unpersönlich gedacht. Allein ebenso alt und ursprünglich kann eine andere, später allgemein geltende Anschauung gewesen sein: schon bei Homer [3]) ist im Plural von Moiren die Rede, womit unvermeidlich auch Persönlichkeiten gemeint sind; in der Theogonie

[1]) Odyss. IX, 530. V. 554 sorgt Odysseus, daß Zeus darauf sinne, alle seine Schiffe und Freunde zu verderben.

[2]) Il. XX, 30; vergl. XXI, 517.

[3]) Il. XXIV, 49.

aber findet sich die Dreizahl der Moiren [1]) mit den bekannten Namen Klotho, Lachesis, und Atropos: die den Lebensfaden Spinnende, die Losverteilende und die Unbeugsame; sie sind es:

„welche den Menschen
Bei der Geburt schon jegliches Glück zuteilen und Unglück,
Sie, die jeglich Vergehen der Götter und Sterblichen ahndend
Niemals ruhn im schrecklichen Grimm, bis schwere Vergeltung
Sie nach Gebühr an jedem geübt, wer immer gesündigt.“ —

ein Strafrecht, welches ihnen doch nur an dieser Stelle zugeschrieben wird (als wären sie Verwandte der Erinyen) und dann im Bewußtsein der Griechen wieder erloschen sein muß [2]). An mythischen Ausmalungen ihres Wesens [3]), sogar bis ins Komische, hat es sonst nicht gefehlt; Apollon hat sie trunken gemacht, um ihnen den Admetos zu entreißen [4]). Verehrung und Opfer konnten diesen Wesen nichts anhaben, weil sie die Unerbittlichkeit selber sind; doch kommt inkonsequenterweise eine Anrufung an Klotho und Lachesis vor, sie möchten der Heimatstadt des Bittenden Recht und Frieden senden [5]).

Neben dem Glauben an die Moiren erhob sich dann, wahrscheinlich in einer schon stark reflektierenden Zeit, die Meinung, daß doch die menschlichen Geschicke in den Händen der Götter, zumal des Zeus seien, und diese Zunahme der göttlichen Weltregierung hat bereits bei anderm Anlaß erwähnt werden müssen. Ganz als ob aus der Addition so beschränkter und verfeindeter Kräfte, wie die der Götter waren, eine höhere Gesamtkraft hervorgehen müßte, sprach man dann gerne von der Gottheit überhaupt (τὸ θεῖον) [6]); auch verknüpfte man wohl in der täglichen Redeweise die ältere und die jüngere Anschauung zu einem „göttlichen Schicksal“

---

[1]) Hesiod. Theog. 217 als Töchter der Nacht, 904 als Töchter von Zeus und Themis.

[2]) Doch sind sie noch bei Aeschyl. Prom. 524 als Lenkerinnen des Schicksals neben den Erinyen genannt, und Zeus ist ihnen untertan.

[3]) Die bekannteste Parallele sind die drei Nornen des germanischen Glaubens, außerdem aber geht die Sage von drei übermenschlichen oder heiligen Schwestern in den verschiedensten Ausprägungen durch mehrere Völker.

[4]) Aeschyl. Eum. 715 f. Die sonstigen Züge ihres Wesens bei Preller, Griech. Mythol. I, 329 ff. — Dazu ihre Darstellungen in der bildenden Kunst.

[5]) Bergk, Anthol. lyr. p. 553.

[6]) Heißt es aber, wie so häufig, ὁ δαίμων, so bleibt es im einzelnen Falle fraglich, ob Gottheit oder Schicksal zu verstehen sei, und Uebersetzer verfahren nach Belieben.

(θεῶν μοῖρα, θεία μοῖρα), einem „Hasard von oben." Herodot, welcher einmal selbst die Götter dem Schicksal unterworfen erklärt, spricht doch bei andern Anlässen in diesem Sinne[1]. Wahrscheinlich aber behielt man sich im Stillen den vollen Schicksalsglauben vor und wünschte nur die noch immer sehr gefürchteten Götter durch diese äußerliche Huldigung freundlich zu stimmen.

Vor allem wird jetzt Zeus häufig zum Herrn des Schicksals, zum Herrn über Leben und Tod. In einer korinthischen Sage tritt der Tod, Thanatos, als sein Diener auf; Zeus, von Sisyphos wegen einer Entführung verraten, schickt den Thanatos über ihn, freilich diesmal noch nicht mit Erfolg; Sisyphos fesselt den Tod mit starken Banden, so daß über diese Zeit niemand sterben kann, bis zuletzt Ares den Tod befreit und ihm den Sisyphos übergibt. Aber in der Unterwelt berückt nun Sisyphos mit listigen Reden auch Pluton und Persephone, so daß sie ihn wieder entlassen; erst nachdem er hochbejahrt natürlichen Todes gestorben, leidet er dann im Hades die bekannte Strafe.

Auch wenn Zeus oder sonst ein Gott, „Anführer der Moiren" (μοιραγέτης) heißt, so ist damit noch nicht unbedingt gesagt, daß er das Schicksal bestimme. Bei Pausanias, der so oft aus sehr alten Quellen schöpft, weiß Zeus nur, was die Moiren dem Menschen bringen und was nicht[2], und wenn in Delphi neben zwei Moiren die Statuen des Zeus und des Apollon standen, beide mit dem Titel „Anführer der Moiren"[3], so ist wenigstens von Apollon gewiß, daß er die Schicksale nur weiß, aber nicht sendet. Daß sich aber die Moiren von Zeus an die in der arkadischen Höhle trauernde Demeter senden lassen[4], um sie zu bereden, Zorn und Trauer von sich zu tun, lag im Vorteil der Moiren selbst, insofern während der Zurückgezogenheit der Fruchtgöttin immer mehr

---

[1] Bei Euripides, Helena 1659 erklären die Dioskuren, indem sie die Schwester retten, sie hätten dies schon früher getan, seien aber damals noch nicht stark genug gewesen gegenüber vom Verhängnis und von den Göttern zugleich.

[2] Pausan. V, 15, 4. Ein andermal freilich (I, 40, 3) sagt er ganz trocken, es sei jedermann kundig, daß das Schicksal nur dem Zeus gehorche, und daß er die Horen (d. h. wohl hier: den Wechsel im Leben) bestimme — aber nun folgt doch: ἐς τὸ δέον, so wie es eben sein müsse.

[3] ebd. X, 24, 4.

[4] ebd. VIII, 42, 2. — Bei Euripides (Helena 1339) sendet ihr Zeus faderweise die Chariten und die Musen zu.

Menschen Hungers gestorben, also anders als durch ihr eigentlich vorbestimmtes Schicksal zugrunde gegangen waren. Immerhin hatte schon hie und da die Odyssee sich der neueren Denkweise genähert, indem die symbolische Tätigkeit der Klotho sonderbarerweise auf die Götter übertragen wird, welche nun dem Menschen sein Schicksal zuspinnen (ἐπινέω, ἐπικλώθω).

Seitenfiguren der Moira aus der spätern Zeit sind Adrasteia (die Unentrinnbare)[1] und Tyche; die erstere ist sichtlich synonym mit Atropos, gilt dann aber auch als identisch mit der Nemesis, im Sinne einer versittlichten Vergeltung. Eine viel wichtigere Geschichte hat Tyche gehabt. Flüchtig als Okeanide mit andern erwähnt bei Homer, dann von Pindar für eine der drei Moiren und zwar für die mächtigste gehalten[2], wurde sie einerseits das schützende höhere Wesen einer Stadt und konkurrierte mit den frühern Schutzgottheiten derselben; anderseits gedieh sie zu einer allgemeinen Gottheit, welche in der spätern griechischen und in der römischen Zeit als Fortuna einen glänzenden Kultus genoß, wie nur irgend ein göttliches Wesen[3]; damals konnte Pausanias[4] sie bezeichnen als die mächtigste und gewaltigste unter den Göttern in den Angelegenheiten der Menschen. Sie ist das Schicksal in seiner blinden Wandelbarkeit, welches man durch Opfer und Bitten einigermaßen zu bestimmen hofft, nachdem die Moira, welche keinen Kultus genoß, für unerbittlich gegolten hatte[5]. Das Bild der Tyche im Tempel zu Theben trug auf den Armen den kleinen Plutos, ein naives Bekenntnis, wie sehr die „Göttin Chance" die Mutter oder Nährmutter des Reichtums sei; doch fand es Pausanias ebenso sinnig (σοφόν), daß in Athen Eirene ihn auf den Armen hielt. Ein Verlaß war auf Tyche nicht; Diodor, welcher auch bei Anlaß von Längst-

[1]) s. d. Ausleger zu Aeschyl. Prom. 972.

[2]) Laut Pausan. VII, 26, 3.

[3]) „Sie allein rufen Alle an," Plin. H. N. II, 5. Man erinnere sich auch an die häufige Redeweise τύχη ἀγαθή. — Beim Trophonios in Lebadea gab es ein Heiligtum des guten Dämon und der günstigen Tyche. Pausan. IX, 39, 4.

[4]) Pausan. IV, 30, 3. Laut Preller wäre sie asiatischen Ursprungs und wie Nemesis eine Seitengestalt der Aphrodite Urania gewesen. — Die früheste Anrufung dieser allgemeinen Tyche, ob auch zugunsten einer bestimmten Stadt, Pindar Ol. XII, Anfang. — Wie sie zum spätern Griechentum paßte, hat Nägelsbach treffend nachgewiesen. Nachhom. Theol. S. 156.

[5]) Für das frühere Verhalten beider zu einander vgl. Sophokl. Phädra, fragm. 11: οὐ γὰρ πρὸ Μοίρας ἡ Τύχη βιάζεται, d. h. für den Todestag des Menschen hat sich Tyche nach der Moira zu richten.

vergangenem die Denkweise des augusteischen Zeitalters spiegelt, sagt von ihr bei Gelegenheit eines frühern Ereignisses: sie freue sich von Natur über die Schicksalsfälle der Menschen und führe in der Wohlfahrt schnellen Wechsel herbei[1]).

Einst hatte Gorgias[2]) etwas sehr Kluges zu sagen geglaubt, indem er ein Wort durch ein anderes, nämlich das Schicksal durch die Natur, Moira durch Physis ersetzte; letztere sei es, welche jedem Sterblichen am Tage seiner Geburt auch seinen Tod bestimme, womit das Sterben überhaupt oder auch ein bestimmter Todestag gemeint sein kann. Lieber noch die Konfusionen, welche andere Griechen verschiedener Zeiten um die Frage des Schicksals gehäuft haben! wie es z. B. bei Plutarch[3]) heißt: „wir treten nicht in das Leben um Gesetze aufzustellen, sondern um zu gehorchen dem, was verordnet ist von den das Ganze lenkenden Göttern und durch die Satzungen des Schicksals und der Vorsehung," wobei man dann wieder die Wahl frei hat. Beim Traumdeuter Artemidor[4]) findet sich folgende Aufzählung: „Die Natur des Weltganzen, und das Verhängnis, und die Vorsehung, und was sonst noch für Ausdrücke mit diesen gleichwertig sind . . ." Bei Lucian endlich ist der Hohn über die mangelhafte Verrechnung zwischen den ohnmächtigen Göttern und dem Schicksal das Hauptthema des Dialoges: „der überwiesene Zeus"[5]). Hier wird mit Moiren und Verhängnis Spott getrieben wie mit den Göttern, es soll auch kein Rest von höherer Lenkung des Irdischen, von Einsicht mehr geduldet werden, und der unausgesprochene Vorbehalt ist der des blindesten Zufalls. Und in einem Totengespräch (30, 2. 3) nimmt Lucian auch das Böse als vom Schicksal eingegeben in Schutz: Minos läßt einen schrecklichen Räuber, der sich mit der Moira ausredet, ins Schattenreich schlüpfen, nachdem er ihn erst hat in den Feuerstrom werfen wollen. Dem geistreichen Mann von Samosata genügt der roheste Fatalismus, und er fügt sich in die sittliche Unfreiheit.

Die griechische Philosophie hat in dieser Frage wenig geleistet. Als sie sich erhob, traf sie dieselbe, man möchte sagen durch einen philosophi-

---

[1]) Diodor XIII, 21. — Zahllose Stellen bei andern Autoren; eine besonders nachdrückliche Pausan. VIII, 33, 1.

[2]) Gorg. Palamedis apol. 1.

[3]) Consol. ad Apollon. 18.

[4]) Oneirokrit. II, 39.

[5]) Aehnliches auch im Jupiter tragoedus u. a. a. O.

schen Willensakt der Nation, längst vorentschieden an und konnte sich schon der feststehenden Ausdrücke (εἱμαρμένη u. s. w.) nicht entledigen. Selbst die Lehre der Stoa, welche sich am meisten mit diesen Dingen abgab, ist unklar und widerspruchsvoll[1]. Vollends wird man bei den Griechen eine tiefere Betrachtung von Willensfreiheit und Notwendigkeit umsonst suchen, und selbst, was Aristoteles in der größern Ethik darüber vorbringt, ist höchst ungenügend. Einigen Ersatz bot freilich die feste griechische Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters[2]. Die Philosophen aber haben auf den Populärfatalismus, so weit er in den Griechen lebendig war, so viel als gar keinen Einfluß ausgeübt[3].

Die Hauptfrage, welche sich unabweislich aufdrängt, wird sein: wie es gekommen, daß Götter von so zweifelhafter Macht und Vollkommenheit sich bei einem zu jeglichem Raisonnement aufgelegten Volke, wie das griechische, so lange und so mächtig haben behaupten können.

Vorläufig darf man antworten: die große Kraft dieser Religion lag offenbar in der Natur und Massenhaftigkeit ihres Kultus, welcher eine objektive Macht im Leben und eine Sitte war; derselbe hatte überdies allmählich fast alle Lebensfreude in seinen Dienst genommen, zugleich aber war er in seinen vornehmsten Verrichtungen eine Sache der unerbittlichen Polis geworden[4] und schon damit gegen Neuerungen gefeit. Sodann durfte auch, wer gar nichts glaubte, den Wahn des Volkes fürchten,

---

[1]) Schwegler, Gesch. der griech. Philosophie, II. Auflage, S. 282 ff. — Diog. Laert. VII, 149. — A. Gellius VI, 2 (aus Chrysipp). — Cicero, de divinat. passim, bes. II, 6 ff — Auch de fato.

[2]) Ueber diese die klassische Stelle Theognis, 429 ff.

[3]) Es soll indes nicht vergessen werden, daß in spätern Zeiten, hauptsächlich von dem idealen Gottesbegriff der Stoa aus bei einzelnen Auserwählten sich eine reine Andacht zu den Göttern bilden konnte, welche über die gewöhnlichen Bitten um Erdengüter und äußere Schicksale erhaben war. Bei Marc Aurel (εἰς ἑαυτόν, IX, 40) findet sich schon ganz deutlich die Anweisung zu dem, was man das „Gebet um den Geist" nennt. — Das Mittlere aber, was man damals noch den mächtigsten Göttern zutraute, war: ἀνθρώπων εὐχὰς ἄγειν εἰς τέλος καὶ ὁποῖα ἔοικεν ἀποδοῦναι πονηροῖς. Pausan. VIII, 37, 8.

[4]) Sie konnte ihn gewähren oder vorenthalten; wer z. B. wegen Tötung in Anklage war, hatte keinen Teil mehr an den „Heiligtümern, Agonen und Opfern der Stadt, welche das Größte, Aelteste und Ehrwürdigste sind, was die Menschen haben." Antiphon orat VI (de choreuta), c. 4.

welches jegliches Landesunglück auf vernachlässigten Götterdienst zurückzuführen pflegte. Den festen Unterbau von allem bildete aber der Hauskultus, die ursprüngliche Grundlage und ewig neue Quelle des öffentlichen, und dieser lebte bis in die späteste Zeit mit einer außerordentlichen Kraft und Fülle weiter. Endlich würden die Griechen mit einer lehrenden Religion schon frühe Streit angefangen haben, die ihrige aber war lauter Dienst, lehrte nichts und war deshalb auch nicht zu widerlegen. Noch in der Zeit ihres Unterganges sagt es[1]) ein Christ: deorum cultus non habet sapientiam, quia nihil ibi discitur, quod proficiat ad mores excolendos vitamque formandam; nec habet inquisitionem aliquam veritatis, sed tantummodo ritum colendi, qui ministerio corporis constat. So konnte auch eine stürmisch demokratische Polis mit ihrer Religion nicht in Konflikt kommen, und vollends stritten sich beide nicht um den Schulunterricht.

Wenn nun die große Erscheinung nach ihren einzelnen Seiten betrachtet werden soll, so möchte am ehesten mit jenem Grundgefühl anzuheben sein, wonach alle Andacht ein Besitz Derer war, welche sie stifteten und übten[2]). Diese Religion besteht im Grunde aus lauter einzelnen Kulten, welche ihre Besitzer haben; was aber als Eigentum aufgefaßt wird, pflegt man anders zu schätzen und zu verteidigen als etwa bloße „Einrichtungen", welche mit der Zeit als Last gelten und beliebige Veränderung und Abschaffung unterliegen können. Wie gerne hätte man den Gesetzen und Verfassungsartikeln (νόμοι) ein ebensolches Gefühl zu Schutz und Unterlage verschaffen mögen! allein diese fielen einer schrankenlosen Neuerung anheim. Mit den Göttern war es anders. Man besaß sie und ihren Kult wie ein ausschließliches Recht, auch alle Ortsmythen waren ein Reichtum für die betreffende Stadt oder Gegend, und gegenüber von diesem Gefühl waren alle Aufklärer und Götterleugner einfach lächerlich. Es verstand sich z. B. keineswegs von selbst, daß — abgesehen von großen Orakelstädten und Festorten — der Grieche in einer andern Griechenstadt an einem Gottesdienst teilnehmen, ja auch nur den betreffenden Tempel betreten durfte. Folgerichtigerweise fand man es dann auch völlig in

[1]) Lactant. Instit. IV, 3.

[2]) Schon alte Stämme auf ihren Wanderungen führen ihre heiligen Begehungen mit, ihr Kultus und ihr Stammesleben bilden Ein Ganzes.

der Ordnung, daß auswärtige Bevölkerungsschichten, die man in den Staatsverband aufgenommen, wie z. B. die Gephyräer in Attika[1]), ihren eigenen Kult griechischer Götter behielten, und ebenso, daß die Sklaven ihren fremden Göttern ihre Andacht erwiesen, welche ja auch deren Eigentum sein mochten. Roh gebliebene, in übeln Ruf gekommene Splitter alter Griechenstämme, zu welchen man sich sonst nicht mehr gerne bekannte, leben doch weiter, wenn ihnen ein alter Götterdienst am Herzen liegt; die Dryoper im messenischen Asine[2]) waren stolz darauf, Dryoper zu sein, weil sie noch ihren vom Parnaß mitgebrachten Apollskult samt Weihen und Wandersagen besaßen. Auch die Opfer, Feste und Weihen der Frauen wurden ohne Zweifel aufgefaßt als etwas, das ihnen eigen gehöre. Vollends aber war der ganze Hauskult ein heiliger Besitz der Familie, an welchem teilnehmen zu dürfen der Gastfreund oder der Schützling als edles Geschenk empfand; und hier gab es dann noch ein ganz Geheimes, welches, wie ein sorglich zurückgehaltenes Erbkleinod, der Vater nur dem ältesten Sohn, die Mutter der Tochter mitteilte, und bisweilen erst in der Stunde des Todes[3]). Und alles dies war nicht durch Psephismen oder geistliche Synoden zustande gekommen, sondern uralte, lebendig weitergewachsene Ueberzeugung und Sitte und als solche völlig selbstverständlich.

Diese Religion gehörte vor allem nicht den Priestern, und es war eine Hauptursache ihrer Kraft und Dauer, daß es keinen Priesterstand und kein Priestertum gab, indem der Grieche und die Griechin von uralten Zeiten her selber höchst eifrige Opferer waren. Wo man den Homer irgend aufschlägt, opfern die Helden selbst und haben dabei alle erdenkliche Uebung. Wie bezeichnend ist es sodann, daß in der heroischen Zeit die Reinigung von begangenem Totschlag nicht durch Priester, auch nicht einmal durch die Seher, von welchen sonst die Fürsten beraten wurden, auch nicht bei Heiligtümern und Orakeln, sondern durch einen Helden und König geschieht, dessen Gastlichkeit der Täter angerufen hat. Im Hause selbst hatte vielleicht der griechische Götterdienst überhaupt seinen Anfang genommen, geübt am Herd, vom Haupt der Familie, mit höchster Regelmäßigkeit, daher man denn in der Folge, wenn Altäre und Tempel der

[1]) Herodot. V, 57. 61. Immerhin hatten dieselben Kulte ärgerlicher Art gehabt, welche sie nun abtun mußten.

[2]) Pausan. IV, 34, 6.

[3]) Valer. Max. II, 1. Externa.

allgemeinen Gottheiten entstanden, um Einzelpriester nicht verlegen war; „Priestertum war Sache jedes Mannes,“ [1]) denn jeder Grieche war von Hause aus gewöhnt, Heiligtümer zu verwalten oder verwalten zu sehen. Leicht und einfach erklärt sich sogar die Entstehung erblicher Priestertümer an einzelnen Tempeln, und dieselben sind ja nicht als Reste einer alten Priesterkaste aufzufassen [2]); das Vorbild, der Hauskult, war von selber erblich, und nun traf der griechische Glaube an Erblichkeit von Fähigkeiten etwa zusammen mit der Tatsache, daß diese oder jene Familie in ihrem Hauskult besonders fähig, eifrig und glücklich war. Eine solche konnte einer ganzen Einwohnerschaft eine Wohltat erweisen, indem sie — allmählich oder auf einmal — gestattete, daß an ihrem Gottesdienst Jedermann teilnahm. Wenn aber die Stadt einem solchen Hause auch einen von ihr selbst neu gestifteten Dienst einer größern Gottheit auf alle Zeiten übertrug, so war dies im Grunde nicht schwieriger als eine jährliche oder sonst periodische oder der Lebenszeit entsprechende Einzelernennung.

Es wird der jetzigen Zeit nicht ganz leicht, sich Priester vorzustellen, welche mit Erbauung einer „Gemeinde“, mit Predigen, Lehren und Jugendunterricht nichts zu tun haben, sondern nur Opferer sind. An einzelnen Heiligtümern hatte es solche wohl seit uralter Zeit gegeben [3]), wenn der überlieferte Ritus eine besondere Uebung verlangte, ohne Zweifel auch an Orakelstätten, aber häufiger wurden sie wahrscheinlich erst, als die Polis, teils schon bei ihrer Gründung, teils allmählich eine Anzahl von Tempeln stiftete. Die Regelmäßigkeit des Dienstes erforderte einen besonders damit betrauten Menschen; man hatte Priester, weil man den Kultus besaß und nicht umgekehrt; geeignet aber war im Grunde jeder dazu, welcher schon in seinem Hause richtig zu opfern und zu beten wußte. Wohl meldete der Mythus von der besondern Betkraft eines Begnadeten, wie Aeakos [4]), und später bildeten sich die Athener ein, Pythia habe einmal bei einer Kalamität das athenische Volk in corpore beauftragt, Gebete und Gelübde für alle Hellenen und Barbaren emporzusenden, allein

---

[1]) Isokr. ad Nicoclem § 6: *ἱερωσύνην παντὸς ἀνδρὸς εἶναι.*

[2]) Auch durch die gefälligen Mythen, welche die Entstehung an die Urzeit anzuknüpfen pflegen, braucht man sich nicht täuschen zu lassen.

[3]) Odyss. IX, 197, der Apollspriester Maron im thrakischen Ismaros.

[4]) Apollodor III, 12, 6; vergl. auch Pausan. II, 29, 7.

im ganzen genügte das richtig vollzogene Ritual, und der Priester gehörte außer seinen Verrichtungen dem gewöhnlichen bürgerlichen Leben an. Er hatte etwa einen Ehrenplatz im Theater und in der Volksversammlung, genoß aber durchaus keinen weitern Respekt als den, welchen die Vorbedingung seiner Stelle, nämlich die Unbescholtenheit und seine persönliche Würde mit sich brachte[1]. Nur in Sizilien scheint ein etwas stärkerer Akzent auf dem Amte gelegen zu haben[2].

Bei der Bestellung der Priestertümer kam, wo nicht die Erblichkeit Gebrauch war, besonders die Volkswahl vor; eine Konsequenz der äußersten Demokratie war es bereits, wenn auch Verlosung eintrat, und in den Zeiten des Verfalls wird sogar Verkauf und zwar im Wege der Versteigerung beklagt[3]. Dies geschah nicht, weil die Priestertümer irgendwie gewinnbringend geworden wären, sondern der munizipale Ehrgeiz, welchem andere Wege verschlossen waren, hatte sich darauf geworfen; auch eine andere späte Unsitte, die Vereinigung mehrerer Priestertümer in Einer Hand, hatte die nämliche Quelle. Manche Priestertümer wurden von Alters her — je nach dem Brauch eines Tempels — nur auf Zeit verliehen, bisweilen an junge Knaben oder Mädchen[4], oder mit bestimmten Verpflichtungen, wie Ehelosigkeit u. dergl. Bei Kulten der Angst wird es auch mit dem Priestertum ängstlicher genommen worden sein[5].

In der echt griechischen Zeit war man nur Priester Eines bestimmten

---

[1]) Nötig war es allerdings, daß der Priester eine normale Persönlichkeit und des Rituals völlig sicher sei, denn an den geringsten Mangel in diesen Dingen konnte eine schlimme Vorbedeutung geknüpft werden, wie sie sich bei den Griechen so leicht einstellte.

[2]) Herodot VII, 153 die Erzählung von Telines. — Später legte Hieron ein Gewicht darauf, Priester der Demeter und Kore in Syrakus und des Zeus in Aitne zu sein. Vergl. die Ausleger zu Pindar Ol. VI, gegen Ende.

[3]) Dionys. Halik. II, 21 in einer deutlich auf die damaligen Griechen gehenden Anspielung.

[4]) Recht auffallend ist, daß der Tempel des Poseidon auf Kalauria zur Priesterin ein junges, noch unvermähltes Mädchen hatte, Pausan. II, 33, 3 — und der der Athene Kranaia unweit Elateia einen Knaben, ebd. X, 34, 4.

[5]) Dieser Art waren wohl die Priestertümer bei Pausan. VII, 25, 8 — VIII, 5, 8 — VIII, 13, 1 — IX, 27, 5. — Daß die Priester der Heiltempel einer besondern Qualifikation bedurften, versteht sich von selbst. Der des Dionysos beim phokischen Amphikleia (Pausan. X, 33, 5) diente als πρόμαντις des Gottes und weissagte „wenn ihn der Gott begeisterte“.

Tempels, Einer Gottheit[1]), und jeder Tempel hatte nur Einen Priester, Eine Priesterin, zum großen Unterschied von jenen Priesterscharen der ägyptischen und orientalischen Heiligtümer. Für die Verwaltung des Tempels und seines Besitzes und für Besorgung der Feste waren Beamte, und für die äußerlichen Dienste die genügenden Gehilfen, Opferdiener, Küster u. s. w. angestellt. Was es aber bei den Griechen nie gab, waren Priester schlechthin, deren Dasein dem Volke völlig unverständlich gewesen wäre.

Jeder Priester hatte nur mit seinem Tempel zu tun und war für das Ganze der Religion weder verantwortlich noch zu irgend einem Handeln befähigt. In einer gewiß schon tempelreichen Stadt, wie Athen am Schluß des VII. Jahrhunderts, war man denn auch mit allem geistlichen Trost am Ende, als der an Kylons Anhängern begangene Mordfrevel nicht nur schwere Wirren, sondern auch alle Schrecken des Aberglaubens geweckt hatte, und gespenstische Gestalten herumgingen; die Opferschauer (*μάντεις*) wußten nur auszusagen, es walteten noch Flüche[2]), welche der Reinigungen bedürften; von den eigentlichen Priestern ist gar nicht die Rede. Nun berief man (wie es heißt, auf einen Wink von Delphi) aus Kreta den Weihemeister Epimenides, welcher durch Anordnung neuer Kulte und Vereinfachung anderer, zumal der bisher sehr maßlosen Totenklagen, sowie durch Reinigungszeremonien verschiedener Art, die Stadt beruhigte und einträchtig machte. Epimenides aber war kein Priester irgend welches Gottes, sondern selber ein halbgöttliches Wesen und galt als Sohn einer Nymphe, als (vielleicht letzter) Kuret, als von den Göttern geliebt.

Oberpriester lernte Herodot (II, 37) in Aegypten kennen; in Griechenland kam zuerst Plato auf den Gedanken, indem er einen solchen *ἀρχιερεύς* postulierte als Präsidenten des aus lauter Priestern des Apollon und Helios bestehenden Oberkontrollkollegiums, womit er seine Utopie (im Buche „von den Gesetzen") beglücken wollte[3]). Wo in der wirklichen Polis scheinbar etwas der Art vorkommt, handelt es sich nur um einen

---

[1]) Nacheinander konnte man Priester oder Priesterin verschiedener Tempel und Gottheiten sein, wie jene Frau in der Grabschrift bei Kallimachos, Epigr. 42. — In der spätern Zeit kam es dann allerdings zu gleichzeitigem Priestertum an mehr als Einem Tempel.

[2]) *ἄγη καὶ μιασμοί*, Plut. Solon, 12.

[3]) Plato, de legg. XII, p. 947, a.

obersten Staatsbeamten, welcher, wie früher der König, die feierlichen allgemeinen Opfer für das Volk vollzieht[1]) und nicht um einen obersten Geistlichen.

Die Priester sind hier gar nichts als Bürger einer Stadt, welche damit betraut sind, jeder an seinem Tempel die Opfergaben in Empfang zu nehmen und die Bitten der Andächtigen, unter Umständen der ganzen Bevölkerung, den Göttern nach richtigem Ritual zu übermachen. Sie sind weit entfernt, einen Klerus ihrer Stadt zu bilden und brauchen untereinander nicht im mindesten zusammenzuhängen. Sehr selten sind die Fälle, da sie in corpore auftreten, so z. B. wenn Priester und Priesterinnen einer Stadt entboten werden, um besonders kräftige politische Verfluchungen auszurufen[2]). Eine mutige Priesterin hat sich dessen einmal geweigert. Da alle einmal gestiftete Andacht ein Besitz der Stiftenden ist, mochte es die Polis oder irgend eine Vereinigung oder ein einzelner sein, und da alle öffentliche Dotation und private Beschenkung dem Kultus und seiner Ausstattung, nicht aber den Priestern gilt, so ist für letztere durchaus kein Anlaß zu korporativer Vereinigung vorhanden, und zu einer Priesterschaft finden sich nirgends auch nur die Ansätze. Wenn sich irgendwo eine solche hätte bilden können, so wäre es z. B. in Olympia gewesen; statt dessen ist hier[3]) einfach den Eliern der laufende Kult überlassen, und da wechseln unter angesehenen Bürgern und Beamten (welche selber nur Jahresbeamte sind) allmonatlich die Verpflichtungen; der ganze Rest ist mehr oder weniger feierliches Küstertum bis auf den „Holzsklaven", der gegen bestimmte Taxen das Holz zu den Opfern lieferte, und den Nachkommen des Fischers aus Eretria, welcher das im Meer untergegangene Schulterblatt des Pelops wiedergefunden hatte; dieselben waren jetzt als Wächter der Reliquien bestellt[4]).

Vollends aber wäre die Entstehung eines gesamtgriechischen Klerus, einer Hierarchie undenkbar gewesen, schon wegen der Natur der Polis.

[1]) Die opuntischen Lokrer hatten sogar zwei solche Opferbeamte, für die *θεῖα* und für die *δαιμόνια*. Plut. Quaest. Graec. 6.

[2]) Plut. Alkib. 22. Vergl. Band I, S. 257. — Bei großen politischen Krisen Plut. Pelop. 12. — Bei großen Kalamitäten Sophokl. Oed. rex 18. — Beim Protest gegen die Expedition nach Sizilien Plut. Nik. 13. — Auch wohl beim Jahresfest einer Stadtgottheit zogen auch die Priester der übrigen Tempel in der Prozession mit. Pausau. II, 35, 4.

[3]) Pausan. V, 13, 2. — V, 15, 6.

[4]) Pausan. V. 13, 2. 3.

Man muß sich immer gegenwärtig halten, daß letztere schon für sich an ihre Bürger Anforderungen stellte, wie sie etwa eine sehr fanatische Religion ihren Gläubigen zumutet, und daß die stärksten Gefühle überhaupt nicht für die Götter, sondern für das öffentliche Wesen in Anspruch genommen wurden. Nun enthielt die Polis außerdem durch ihre Tempel und Kulte den größern Teil dessen, was man sonst Kirche nennt, in sich und hatte damit ein eifersüchtiges Besitzrecht auf die Religion ihrer Bürger. Bei der Abschließung von Polis gegen Polis würde daher jeder Zusammenhang von Priestern mit Priestern anderer Städte tatsächlich als Hochverrat gegolten oder doch den stärksten Verdacht dieser Art erregt haben. Die Religion, welche in andern Gegenden der Weltgeschichte, im Katholizismus, im Islam Völker der weitesten Ferne miteinander irgendwie verbindet, hielt die Griechen im Gegenteil getrennt, nicht nur weil jede Stadt ihre besondern Riten samt Festen und im Zusammenhang damit ihren besondern Kalender hatte, sondern weil die örtliche Andacht auf das stärkste in den Dienst des Staates, d. h. eines in der Regel mit allen Nachbarn verfeindeten Wesens geraten war. Alle Religion ist hier in erster Linie auf Schutz und Rettung des betreffenden Gemeinwesens verpflichtet. Allerdings war sie die des ganzen Griechenvolkes und dessen gemeinsame Hervorbringung, und die großen nationalen Feste mit ihren Wettspielen und die großen Orakelstätten hielten dies Bewußtsein aufrecht. Aber so wie die Polis den Gedanken des Gesamtvolkes weit überragte, so genossen auch die Götter weit die größte und ernsteste Verehrung als Schützer des einzelnen Staates. Von der jeweiligen großen Ortsgottheit verstand sich dies von selbst; über Athen hielt Pallas Athene die Hände[1]), und schon die Kinder lernten singen „Pallas, gewaltige Städtezerstörerin“[2]), auch wurden in die Schlachten Götterbilder (d. h. die Götter selbst) samt einem tragbaren Herd mitgenommen[3]). Aber aller Götterdienst einer Polis überhaupt galt zunächst ihrer Rettung und Sicherheit, und die Götter waren vor allem Nothelfer, dabei jedoch eifersüchtige Wesen. Da man sich das nämliche Bild von den Göttern anderer Städte machte, scheute man sich öfter nicht, bei Zerstörung derselben auch die Tempel und die Bilder der nämlichen Götter zu zernichten, die man daheim ver-

[1]) Solon, fragm. 4.
[2]) Aristoph. Nub. 967.
[3]) Ueber den Kultus im Kriege siehe Fustel de Coulanges, la cité antique, S. 191 ff.

ehrte[1]), indem vorausgesetzt wurde, daß man die kräftigste Hilfe der Gegner mit zerstöre. In solchen Fällen wurde angenommen, die Götter hätten die feindliche Stadt vor der Einnahme verlassen, und sie hiezu zu vermögen, war eines der Mittel der Kriegsführung. Man lenkte sie zu diesem Zwecke beizeiten durch Opfer zu sich herüber, wie Solon mit den Heroen von Salamis tat[2]), oder man raubte aus einer belagerten Stadt heimlich ihre Bilder, was offenbar der Sinn des Mythus vom Raube des trojanischen Palladiums ist[3]), oder man rief sie auch offen um Erlaubnis zur Einnahme an[4]). So zweifelhaft es mit der wirklichen Hilfe der Götter, mit dem Erhören der Gebete aussah, so volkstümlich war und blieb der Glaube an ein enges Verhältnis zwischen einer Stadt und ihren Göttern. Gottlosigkeit in Worten war wohlfeil, und ruchlose Späße liefen gewiß auf allen Gassen herum, aber einen wirklichen Angriff auf Götter und Kultus des Ortes übten nur Tempelräuber.

Bei all diesem gehen die Priester nur als Werkzeuge mit. Sie sind, jeder für sich genommen, in hohem Grade entbehrlich, und der einzelne Bürger konnte sogar sehr fromm sein, ohne einen Priester zu kennen oder einen Tempel zu betreten, oder an einer Mysterienweihe teilzunehmen[5]); ihm mochte sein Hauskult und die Teilnahme an solchen öffentlichen Opfern genügen, welche von Staatsbeamten vollzogen wurden. Neben dem Auslauf des Kultus in Opferschmaus und Agonenschau verschwinden die Priester vollends.

Selber Besitzer von Land und Leuten im Sinne der Herrschaft ist ein Kultus bei den Griechen nie geworden mit Ausnahme des kleinen Tempelstaates von Delphi, welchem damit eine heilige Neutralität gesichert

[1]) Aeschyl. Agam. 509. 527. Immerhin konnte es geraten sein, die besiegte Gegend einer neuen Gottheit zu schenken. Aeschyl. Eumen. 398 ff.

[2]) Plut. Solon. 9.

[3]) Vergl. auch den bei Herodot (V. 83) erzählten Raub der beiden Statuen von Epidauros durch die Aegineten.

[4]) Hierher gehört die heuchlerische Anrufung des Königs Archidamos an die Götter und Heroen des belagerten Platää (Thukyd. II, 74) mit dem Schluß: „Williget ein (συγγνώμονες ἔστε), daß für das Unrecht gestraft werden die, welche es zuerst geübt, und daß Genugtuung empfangen die, welche die Strafe mit Recht ausführen."

[5]) Obwohl es hiemit später anders wurde, wenigstens für die Athener in bezug auf die Eleusinien. Demonax (zu Lucians Zeit) mußte von Angebern leiden, weil „er allein" sich dort nicht weihen ließ. Lucian Demon. 11.

werden sollte[1]). Wohl hatte sich einst in der mythischen Zeit Melampus für sich und seinen Bruder von den Argivern zwei Dritteile des Landes ausbedungen als Lohn für die Heilung ihrer rasend gewordenen Frauen[2]), allein er bekam das Gebiet nicht als Priester, sondern als Heilzauberer, und die betreffende Dynastie erlosch schon in den nächsten Generationen wieder. Wenn dann Tempel wie der der Hera Latinia am Golf von Tarent oder der des Sonnengottes im illyrischen Apollonia[3]) bedeutende Striche von Grund und Boden besaßen, so waren dies nur übergroße Dotationen für das Unterbringen mächtiger Herden heiliger Tiere. Solche Bezirke hatten ihre mythischen Urbilder in den „waldschattigen Bergen, wo die unsterblichen Rinder der seligen Götter ihr Gehöfte haben und auf den unberührten köstlichen Wiesen weiden"[4]).

Die einst vorhandene Meinung von einem mächtigen Priestertum der griechischen Urzeit bedarf heute keiner Widerlegung mehr. Ein solches müßte doch im Mythus und im Epos seine Spuren hinterlassen haben, die epischen Helden und Könige aber werden nicht von Priestern, sondern von Sehern beraten, welche etwa die Opferzeichen deuten, sowie den Vögelflug und andere Vorzeichen, aber mit keinem Tempeldienst zu tun haben. Dasjenige priesterliche Personal aber, welches damals wirklich in einiger Anzahl vorhanden gewesen sein muß, nämlich das der früher in ziemlicher Menge vorhandenen Orakelstätten, tritt nirgends aus dem Dunkel hervor und kann in keinem Falle eine Gesamtheit gebildet haben. Zu einem mächtigen Priestertum würde auch eine — wenigstens ursprünglich einmal vorhandene — staatliche Einheit des Volkes gehören, und diese ist unverträglich schon mit der geographischen Gestaltung Griechenlands. Große Priestermacht mit Alleinbesitz des heiligen und profanen Wissens und Abschluß der Kaste entspricht nur größern Reichen; dort mochte sie walten,

[1]) Die Tempelherrschaften des östlichen Kleinasiens sind keine griechischen Schöpfungen.

[2]) Herodot IX, 34. Pauf. II, 18, 4.

[3]) Ueber das höchst lästige und gefährliche Jahrespriestertum, welches sich hier an die heilige Herde knüpfte, vergl. umständlich Herodot IX, 93 und Konon 30. Die Herden des Helios wurden durch jährlich abwechselnde vornehme Bürger gehütet. Der Tempel der großen Mütter in Sizilien besaß noch zur römischen Zeit 3000 Rinder und viel Land, Diodor IV, 80. Das ganz besondere Wohlgedeihen der Herden der Artemis im phokischen Hyampolis Pausan. IX, 35, 4.

[4]) Hom. Hymn. Merc. 70.

verbündet mit den Schrecken der Natur und des Menschenlebens und mit früher Versteinerung alles Symbolischen.

In Griechenland dagegen hat es, wie gesagt, niemals Priester schlechthin und also auch keinen Priesterstand und kein Priestertum gegeben; daher denn auch keine allgültige Theologie, kein geistliches Gesamtwissen und keine heiligen Schriften im Sinne des Orients. Die ganze Religion verrät ein laienhaftes Entstehen und Heranwachsen.

Dem Kultus liegt die allgemeine Absicht zugrunde, die Götter sich geneigt zu erhalten, indem man sie mindestens fürchtete; ihre älteste Gestalt war sehr schreckhaft gewesen, und noch das Wort eines Römers: Primus in orbe deos fecit timor (bei Petronius) behält seine Wahrheit; aus derselben Spätzeit, da die Schönheit der göttlichen Gestalten und Mythen die Menschen nicht mehr recht ergriff und tröstete, stammt auch eine wichtige Schrift des Plutarch[1]), aus welcher erhellt, wie die Furcht das Alleinige war, das zuletzt bei vielen übrig blieb. Die Philosophie hatte inzwischen positiv in Verklärung des Gottesbegriffes, negativ in Atheismus und epikureischer Lehre von Götteruntätigkeit sich ergangen, und beim Volke war es, als ob sie nie dagewesen wäre. Wohl erhofft man in der ganzen griechischen Zeit von den Göttern auch Gutes und hält sie für Geber der Gaben: die Bessern betrachten sie auch hie und da als Schutzherrn des Sittlichen; es war immer eine Religion, aber eine schwache, so groß auch ihre materielle Stärke war. Ewig wird der Gegensatz Staunen erregen zwischen der so geringen ethischen Meinung von den Göttern, der so geringen Hoffnung auf ihre sichere Hilfe, den so zweifelhaften Ansichten über ihre Macht — zumal in Sachen von Leben und Tod — und anderseits dem so gewaltig ausgedehnten Götterdienst. Derselbe war seinem Wesen nach eine ins Schöne und ins Prächtige veredelte Furcht vor Wesen, an deren Dasein, ja an deren Gegenwart beim Opfer man doch glaubte, und die man begütigen mußte. Neues entstand fortwährend, was aber einmal eingeführt war, wollte man nicht mehr abschaffen, schon weil man es, wie oben gesagt, als einen Besitz ansah. Und wo der Eifer der Männer nicht mehr würde ausgereicht haben, da

[1]) de superstitione, περὶ δεισιδαιμονίας.

trat der Wille der Frauen ein, welche hier eine Sitte, mindestens eine Gewohnheit zu schützen hatten. „Sie sind es, welche die Männer antreiben zu stets neuem Dienst der Götter, zu Festen und Anrufungen; ein für sich lebender Mann wird selten so gesinnt erfunden werden [1])." Hiemit wird einer der größten Einflüsse geoffenbart, welche die sonst so sehr zurückgedrängte Griechin geübt hat; diese Frauen haben eine Menge von eigenen Kulten aller Art und begehen große mehrtägige Feste mit besondern Mysterien, wie z. B. die athenischen Thesmophorien, aus eigenen Kräften abhalten können; auch sind sie bei Aufzügen in gedrängter Masse erschienen. „Wenn jemand" (heißt es bei Aristophanes am Anfang der Lysistrate), „die Weiber beschiede nach dem Bacchеion oder dem Pansheiligtum oder dem Tempel der Aphrodite Kolias oder dem der Genetyllis, dann wäre vor Handpauken nicht durchzukommen."

Das regelmäßige Opfer der Griechen mag wohl für den Gebrauch unserer Betrachtung, wenn wir die Umstände genau erfahren, in Bitt-, Dank- und Sühnopfer u. s. w. geschieden werden, sein eigentlicher Ursprung und Sinn aber liegt in Zeiten, in welche keine Ahnung mehr hinaufreicht. Schon das Wort εὐχή umfaßt jegliches Gebet, dann den Wunsch und das Bittopfer, nach Umständen aber auch das Gelübde, d. h. das Versprechen eines weitern Opfers oder eines Anathems; letzteres ist im Grunde die bleibende Gestalt eines Opfers, welche die Gottheit dauernd an den Opfernden erinnern soll. Was waren aber jene kleinen Tierfiguren [2]) aus Erz oder aus Ton, welche man massenhaft an Opferstätten zu finden pflegt? Gaben von Aermern, welche kein Tieropfer vermochten und dem guten Willen durch ein Symbol genügten? oder Anatheme des Dankes? oder nur Sinnbilder vorläufiger Opfergelübde? Ueberall in der Vergangenheit trifft man auf Dinge, welche nur deshalb unerklärt bleiben, weil sie sich zu ihrer Zeit völlig von selbst verstanden und wie alles Alltägliche zu keiner Aufzeichnung Anlaß gaben.

Bei Homer werden die meisten Opfer gar nicht motiviert; sie vollziehen sich, weil sie durch alte rituale Uebung geboten sind, und diese

---

[1]) Strabo VII, p. 297.

[2]) Es sind meist Rinder und Vögel, auch Pferde. — Die ganze große Frage des Anathems mag hier einstweilen außer Betrachtung bleiben.

kann das ursprüngliche Gefühl und die Kunde davon weit überlebt haben [1]). Das Alltägliche des Bittopfers gibt Hesiod. Er befiehlt [2]) dem Hausvater die regelmäßigen Opfer an die Götter, „damit diese für dich ein gnädiges Gemüt haben mögen, auf daß du das Landstück anderer kaufest und nicht diese das deinige [3])." Viel geopfert wurde schon deshalb, weil so manches Tun und Entschließen im Leben von günstigen Opferzeichen abhängig war, während zugleich das gewöhnlichste Beginnen wenigstens mit einer Spende Weines an die Götter anhob. Bei jedem Symposion, wenn zuerst ungemischter Wein gegeben wurde, sprachen alle: Dem guten Dämon! und nach der Mahlzeit, wenn das Trinken des gemischten begann, tönte es: Zeus dem Erhalter [4]).

Von der ältesten Zeit und von den einfachsten Opfern, den Erstlingen des Getreides an bis auf den späten Hohn eines Lucian macht sich beständig die Voraussetzung vernehmbar, daß die Götter der Opfer bedürften, ja daß sie davon lebten und jedenfalls, daß sie einen Genuß davon hätten [5]). Nun hatte bei den Brandopfern die griechische Menschheit ein nicht ganz gutes Gewissen. „Opfern" (*θύειν, ἱερεύειν*) bedeutet vor allem im Hausgottesdienst soviel als ins Haus schlachten [6]), wobei die Götter mit den ungenießbaren Teilen des Tieres abgefunden wurden, und es gab hierüber einen sprechenden Mythus von jenem Opfer in Mekone (dem spätern Sikyon), wobei sich Zeus von Prometheus absichtlich durch die wertlosen, aber mit glänzendem Fett bedeckten Knochen betrügen läßt, um einen bleibenden Klagegrund gegen die Opfernden zu haben [7]). Fortan kann das Opfer sogar ein bloßer Vorwand sein, wie schon bei den Genossen des Odysseus, welche nach den Rindern des Helios hungert, und Eurylochos kann sie beruhigen mit seinem Worte: wir opfern die Tiere

[1]) Später konnte etwa ein entsetzlicher Mensch, welcher gar nichts mehr glaubte, die Gewöhnung an das Opfer nicht los werden. Alexander von Pherä weihte und bekränzte die Lanze, womit er seinen Oheim ermordet, opferte ihr als einem Gott und nannte sie Tychon. Plut. Pelop. 29.

[2]) Hesiod, opp. et dies 335.

[3]) Ein edleres Opfergelübde das des Nestor, Odyss. III, 380. Das darauf folgende, besonders genau geschilderte Opfer 430 ff.

[4]) Diodor IV, 3.

[5]) Die Karikatur hievon bei Lucian (oder wer sonst) de sarcificiis.

[6]) Stellen aus Menander bei Athen. IV, 27, VIII, 67, Pausan. VII, 23, 7.

[7]) Hesiod. Theog. 535 ff. — Die Götterversammlung in Mekone ohne diese Opfergeschichte Kallimach. fragm. 50 bei Bergk, Anthol. lyr. p. 148.

den Göttern[1])! In der historischen Zeit sind dann die großen öffentlichen Tieropfer (in Athen bis zur dreifachen Hekatombe) Speisungen des Volkes[2]), und die Aermern möchten überhaupt nur dann Fleisch zu essen bekommen haben. Es versteht sich, daß man mit der Zeit solche Anlässe häufiger machen mußte und dafür Altehrwürdiges in Vergeß kommen ließ. Im IV. Jahrhundert klagt dann Isokrates[3]): in den guten alten Zeiten habe man nicht (wie jetzt) bald außer Ordnung dreihundert Rinder geopfert und dabei die alten vaterstädtischen Opfer vernachlässigt, — bald neue Feste mit Volksbewirtungen pomphaft begangen und dabei die heiligsten Zeremonien durch Mindestfordernde begehen lassen — überhaupt die Frömmigkeit nicht im Aufwand gesucht, sondern im Nichtverändern des Altüberlieferten. Athen aber hatte schon im V. Jahrhundert doppelt so viele Feste gehabt als irgend eine andere Griechenstadt[4]). Von Tarent sagt im IV. Jahrhundert Theopomp[5]): die Stadt opfert Rinder fast jeden Monat und übt Speisung von Staats wegen; außerdem finden sich die meisten Leute beständig bei Zusammenkünften und Gelagen.

Hier benahmen sich nun offenbar ganze Bevölkerungen nicht viel anders als jene Gefährten des Odysseus; glücklicherweise wurde es mit den meisten Opfern doch anders gehalten, und man glaubte eine ernste Pflicht zu erfüllen.

Vor allem wurde es mit dem Ritus sehr genau genommen, und in jeder Beziehung, sowohl was die Formeln als was Opfergegenstand, Zeit und Ort betraf[6]); waltete ja doch beim Hauskultus, welcher die Grundlage von allem war und blieb, der heiligste Eifer. Abgesehen von den

---

1) Odyss. XII, 343.

2) Hierüber die entscheidende Aussage für Athen: Xenoph. de re p. Athen. II, 9. — Vergl. Pausan. VII, 23, 7. IX, 40, 6 die tägliche Bedienung des Szepters von Chäroneia mit Fleisch und Kuchen, wofür sich gewiß ein Verzehrer fand. Vergl. das Jahresopfer der 450 Stiere an den Eleutherien des „von den Tyrannen befreiten" Siziliens, ausdrücklich εἰς τὴν τῶν πολιτῶν εὐωχίαν dekretiert. Diodor XI, 72.

3) Isokr. Areopag. 29. Den Metöken insgesamt gab man laut Inschriften das Fleisch von drei Rindern zum besten.

4) Xenoph. de re p. Ath. III, 2 und 8.

5) Bei Athen. IV, 61. — Die Milesier tranken am Thargelienfeste vielen ungemischten Wein und gaben aus, was sie Wertvolles hatten. Parthenios, narrat. 9.

6) Hier nur beiläufig eine Andeutung wegen des im Innern des Tempels auf dem Rauchaltar vollzogenen Opfers: das Heiligtum heißt gerne duftig (εὐώδης) und man darf auf einen großen und vielartigen Aufwand im Räucherwerk schließen. Noch die Ueberschriften der so späten orphischen Hymnen sind hiefür von Belang.

Jahresfesten mit dramatischen Begehungen und von den geheimen Weihen blieb zunächst für den regelmäßigen Tempeldienst ein Ritual übrig, je nach dem Brauche des einzelnen Heiligtums, und Priester oder Priesterin hatten sich dasselbe genau anzueignen [1]). Das Wörtliche davon ist uns nicht überliefert, wenn aber in den sogen. orphischen Hymnen noch eine alte Grundlage und hie und da ein alter Bestandteil weiterlebt, und wenn der siebente homerische Hymnus (auf Ares) mit hieher gezogen werden darf [2]), so waren es Reihen von Anrufungen, teils von adjektivischer Art, teils Erinnerungen an den betreffenden Mythus, welche an die Gottheit gerichtet wurden; an dies schloß sich dann die besondere Bitte an. Die feierliche Genauigkeit des ganzen Opferaktes entsprach, wie gesagt, weniger der Hoffnung auf Gewährung der Bitten, als der Sorge vor dem Unwillen der Götter bei lässigem oder völlig eingestelltem Dienst, und irgendwie glaubte man doch an ihre Gegenwart. Daher das „εὐφημεῖν“ der übrigen Anwesenden, welches sowohl das andächtige Schweigen als das Aussprechen von bloß Gutes bedeutenden Worten in sich begreift; auf ein lästerliches oder unglückliches Wort hin, welches jemand hören ließ, begann man lieber das Opfer von neuem [3]). War ja doch schon im täglichen Gespräch die Vermeidung eines bedenklichen Wortes nicht bloß ein Gesetz des Anstandes; vielmehr fürchtete man dasselbe als Vorbedeutung eines schlimmen Ereignisses, ja als Kraft, welche ein solches herbeizöge.

Dies ehrfurchtsvolle Schweigen muß freilich die Griechen von alters her ziemlich schwer angekommen sein, denn wie eine Reaktion oder Schadloshaltung folgte wenigstens auf die größern Festopfer (und nicht bloß die des Dionysos) die lose Rede und Gegenrede (τωθασμός), ausgebildet zu Spöttereien ganzer Chöre, bisweilen „von dem Wagen herunter“, wenn

[1]) Auf Samothrake lebte im Ritual noch vieles vom alten Dialekt bis spät weiter. Diodor V, 47.

[2]) Die hexametrische Form hätte man sich natürlich wegzudenken.

[3]) Sehr schön wird bei Euripides (Jon 1190) die Rettung des Jon vor Vergiftung motiviert durch Erneuerung der Spende, nachdem vorher ein Sklave ein lästerliches Wort ausgestoßen. — Die Reinigungen (καθαρμοί), welche bei jeder Kultushandlung, wenn auch nur durch das flüchtige Symbol des Weihwassers, vollzogen wurden, hängen zusammen nicht nur mit einer allgemeinern Uebung im Hause und draußen, sondern mit einem großen alten Sühnungsglauben. Der Kürze wegen sei hier verwiesen auf den Art. lustratio, bei Pauly, Realencyklopädie.

sich der Festschwarm nicht zu Fuß bewegte, geübt von Männern und Weibern gegeneinander oder von Weibern gegen Weiber[1]) unter der Direktion von Männern, nicht zu gedenken der Wildheit der Nachtfeste (παννυχίδες). Als entfernte Analogie mag erwähnt werden, wie sich die Pfarrer unseres Mittelalters nach den Fasten und der Karwoche auf der Kanzel das sogenannte Ostergelächter gönnten. Hie und da gab es auch eine Bevölkerung, welche beim besten Willen sich zum Opferernst unfähig wußte; die Tirynthier z. B. mußten sich dies nebst einer bezüglichen Anekdote nachsagen lassen[2]).

Aber eine noch ganz andere Störung als durch Worte konnte über das Opfer kommen durch die Anwesenheit von unreinen, verbrecherischen Menschen, und nur zu leicht riet man auf dieselbe, wenn etwa das Opfer mißlang, d. h. wenn die Schau des geschlachteten Opfertieres schlimme Zeichen an den Tag brachte. In einer attischen Gerichtsrede[3]) macht sich die Volksmeinung über die Gegenwart böser Menschen sehr vollständig hörbar: wer mit solchen zur See fahre, müsse gelegentlich mit ihnen untergehen, wie fromm er auch sei, oder man stehe wenigstens um ihrer Gesellschaft willen die größten Gefahren aus; am Altar geschehe es viele Male, daß offenbar durch ihre Hinderung das Opfer nicht vollzogen werden könne; dagegen rühmt der Sprechende von sich, mit ihm sei immer gut zur See fahren gewesen, und wo er irgend Opfern beigewohnt, sei es stets vortrefflich gegangen. Auch bei geringer eigener Religiosität konnte der Grieche Bangigkeit empfinden (oder vorgeben) bei der Gegenwart bedenklicher (oder ihm zufällig verhaßter) Menschen überhaupt, abgesehen von allem Opfer, und wer vollends als Leugner der Götter und Verächter der Mysterien galt, mochte einen solchen Verruf bitter zu spüren bekommen. Nicht jeder hatte die Geistesgegenwart sich zu verteidigen wie Diagoras, der in einem Seesturm die erzürnten Mitreisenden auf andere Schiffe

[1]) Herodot V, 83. — Vergl. auch Konon 49 und Pausan. VII, 27, 4. — Eine umständliche Warnung gegen dies Alles aus der Zeit, da sich das Spätheidentum hie und da zu moralisieren anschickte bei Aristid. Rhetor, orat. XL (ed. Dindorf I, 751 ff.) περὶ τοῦ μὴ δεῖν κωμῳδεῖν. — Wenn es gar zu wüst lautete, entschuldigte man sich etwa mit einer mythischen Erinnerung: auch die trauernde Demeter habe bei einer schweren Zote lachen müssen. Diodor V, 4.

[2]) Athen. VI, 79.

[3]) Antiphon orat. V (de caede Herodis) 82.

hinwies, welchen es nicht besser ging als dem ihrigen. Diese ganze negative Seite des Glaubens, die volkstümliche Furcht vor dem Zorn der Götter gegen die Gottlosen, an welcher auch alle Asebieprozesse hingen, war bis in die spätesten Zeiten eine der stärksten Schutzmauern der antiken Religion und eine der Ursachen, welche stellenweise noch die Christenverfolgungen unvermeidlich machten.

Daß dem Opfer im allgemeinen irgend eine Zwangsmacht auf die Götter zugetraut worden sei, ist für die rein griechische Zeit unmöglich anzunehmen; die tausendmalige Nichterhörung der Wünsche mußte hierüber jedermann ins klare setzen, auch wäre die Furcht vor einer Rache der Götter für solche Zumutungen beim Volke wohl viel zu groß gewesen. Doch gibt es hier Uebergänge, welche zu beachten sind. Zunächst wagte man etwas mehr als sonst bei Elementargöttern, und jener Kult der Winde zu Titane[1]), von welchem Pausanias berichtet, war ein wirklicher Götterzwang, und an die Stelle des Rituals tritt die Beschwörung (ἐπῳδή), wobei man noch glaubte, die Formel stamme von der großen Zauberin Medea. Außerdem aber wird sich auch bei den großen Göttern an deren Menschlichkeit die Anschauung von einer stärkern Bestimmbarkeit geknüpft haben, und in drohenden, wichtigen Augenblicken mochten Anrufung und Gelübde einen Ausdruck annehmen, der von der Absicht eines Zwanges nicht mehr sehr ferne war. Das Stieropfer der sieben Helden vor Theben[2]), wobei sie, die Hände getränkt mit dem Blute des Opfertieres, die Kriegsgötter rufen und das Gelübde aussprechen, Untergang zu bringen oder zu erdulden, setzt mindestens voraus, daß diese furchtbaren Götter sie hören müssen, mit Willen oder nicht. Jene seltenen hochfeierlichen Offenbarungen von Geheimnissen, welche durch ein Stieropfer vor dem „Zeus des Gehöftes" jemandem abverlangt werden[3]), sind wohl nur ein Zwang auf Menschen, setzen aber doch schon eine magische Kraft eines bestimmten Rituals voraus. Bei Anlässen solcher Art kann sich eine Symbolik entwickeln, welcher zu folgen wir außer stande sind. In Syrakus konnte ein sogenannter „großer Eid" im unterirdischen Heiligtum der Demeter

[1]) Pausan. II, 12, 1. Derselbe Pausanias kannte Leute, welche den Hagel durch Opfer und Beschwörungen abwandten. II, 34, 3 f., wo auch ein Schutzopfer gegen den Südwind.

[2]) Aeschyl. Septem. 42 ff.

[3]) Herodot VI, 67—69. Philostr. Imag. II, 23. Eudocia Violar. 40. 256. 414, g. 759.

und der Kore abgelegt werden[1]), wobei der Schwörende das Purpurgewand der Demeter anlegte und ihre Fackel in die Hand nahm! Außerordentlichen Menschen[2]), Sühnpriestern (Katharten), wie Epimenides, traute man eine Macht zu, welche man sich als eine stärkere Wirkung auf die von ihnen angerufenen Götter verbildlicht haben wird, nur verschwimmen solche Persönlichkeiten mit all ihrem Tun ins Fabelhafte[3]). Das gewöhnliche Volk hat jedenfalls von Götterzwang nichts gewußt, während ihm sonst so mancherlei Zauber, namentlich in verzweifelter Liebe[4]), sehr geläufig war. Götterzwang ist nur in Verbindung zu denken mit einem besondern, schwierigen, auch furchtbaren Ritual, und der gewöhnliche Grieche war sich bewußt, daß er ein solches nicht besaß; der gewöhnliche Priester aber wird sich vor so etwas gescheut haben.

Im stillen jedoch schlich ein solcher Glaube schon zur rein griechischen Zeit allerdings herum und einmal, sogar auf der tragischen Szene, tönt es laut durch[5]), daß man durch bestimmte Opfer selbst den Apollon in Delphi nötigen könnte, seine eigene Schmach zu bezeugen, doch sei auf solchem Gewinn kein Segen. Es war gut, daß im ganzen Homer nur ein Gott wie Proteus dem Zwang unterlegen war, und dies nur in der anmutigen Erzählung des Menelaos[6]). Unsere Bewunderung für den epischen Gesang sowohl als für dessen Zuhörer würde überhaupt noch steigen, wenn wir ermessen könnten, wie viel Grelles, Schreckliches, Wüstes, das noch in den Anschauungen vorhanden gewesen sein muß, vermieden und ausgeschlossen wurde, und dieses stille Einverständnis zwischen dem

---

[1]) Plut. Dion 56.

[2]) Nochmals ist hier auf die Gebetskraft des Aeakos (vergl. S. 139) hinzuweisen, welche auf delphische Mahnung hin von den Städten Griechenlands in Anspruch genommen wurde wegen allgemeiner Dürre, allerdings in früher mythischer Zeit. Pausan. II, 29, 6.

[3]) Welchen Sinn kann es gehabt haben, daß man beim Tode des Epimenides dessen Leib tätowiert fand (γράμμασι κατάστικτον)? Vergl. Westermann biogr. p. 72.

[4]) Immerhin kommt es in der Pharmakeutria des Theokrit (Bd. II) so weit, daß Artemis-Hekate sich nähert: „Die Hunde bellen, ἁ θεὸς ἐν τριόδοισι" (V. 36) — nur geschieht dies nicht notwendig wegen der Beschwörung. Anrufung von Göttern bei Zauberübungen ist noch kein Zwang gegen dieselben, so wenig als irgend eine andere Anrufung.

[5]) Eurip. Jon 372 ff. Dagegen Leugnung jedes Götterzwanges Sophokl. Oed. rex 280.

[6]) Odyss. IV, 399 ff. — Der italische Glaube verhält sich zur Götterbeschwörung anders als der griechische. — Der Götterzwang der thessalischen Hexen bei Lucan VI, 440 ist bloße Szenerie, vergl. bes. 492 ff.

Aöden und dem lauschenden Volk kann zum Edelsten der ganzen hellenischen Frühzeit gehört haben. Was bei Homer den Göttern nachgesagt wird, das lesen wir. Allein wir wissen nicht, was es den Sänger kostete, damit ihnen die schrecklichste Schmach, die Abhängigkeit vom menschlichen Beschwörungszwang, erspart blieb.

Zur Zeit der Zerrüttung Griechenlands lernt man dann, u. a. aus Plato[1]), allerdings Beschwörer kennen, welche sich jedoch nicht an die olympischen, sondern an geheime Götter (λύσιοι θεοί u. s. w.) wenden und offenbar nicht dem Volk, sondern geängstigten Vornehmen, auch wohl Stadtbehörden ihre Dienste widmen; dieser Art waren besonders die völlig verdorbenen unter den sogenannten Orpheotelesten, Karikaturen der frühern großen Sühnpriester. Als man auch in betreff der Mysterien so weit war, daß angstvolle Geheimweihen für kräftiger galten als selbst die Eleusinien, als der Aberglaube des Orients in den griechischen einzumünden begann, wird die Beschwörung geheimer Götter nie mehr ganz aufgehört haben, doch bleiben im eigentlichen Griechenland Spuren dieser Art selten, und das Volk war der Sache dauernd fremd.

Erst in der Kaiserzeit wurde die sogenannte Theurgie mächtig, welche sich prinzipiell des Umganges auch mit den großen Göttern rühmte und sie herbeirufen zu können glaubte. Am Eingang dieser Epoche, zur Zeit Hadrians, wird vor uns das Traumbuch des Artemidor aufgeschlagen, welches uns so viele Wünsche und Meinungen damaliger Menschen offenbart. Der Verfasser[2]) gibt u. a. zu, daß von den Göttern durch Weihrauch und Aussprechen geheimer Namen Träume als Offenbarungen für Angelegenheiten des Augenblicks erlangt werden könnten, allein er warnt vor solchen Zeremonien und weist auf bloßes Gebet hin: „Es wäre ja lächerlich, wenn rechte Leute, von denen man etwas mit Zwang oder Gewalt begehrt, nichts gewähren, den freundlich Bittenden dagegen gefällig sind, Götter aber Zwangsbegehren erhören müßten. Nachdem dir aber das Schauen (ἰδεῖν, nämlich die Traumwahrnehmung nicht der Götter, sondern der Lösung jener Angelegenheiten) gewährt worden, dann opfere und danke und lache derer, die den Göttern Gesetze vorschreiben wollen."

[1]) Plato, de rep. II, 7 die Hauptaussage; — dann de legg. X, p. 909 b.

[2]) Oneirokrit. IV, 2, p. 205.

Wer will endlich genau sagen, wo schon vor alters die geheime oder halb zugestandene Absicht des Götterzwanges anfing oder aufhörte bei besonders kostbaren oder schrecklichen Opfern? Das Versenken edler Rosse in die Flut, mochte es das Meer oder ein Fluß[1]) sein, könnte hieher gehören, vor allem aber das Menschenopfer, welches den Mythus mit seinen Schrecken erfüllt[2]), bekanntlich aber auch in der historischen Zeit bisweilen vorkommt[3]). Es ist eine Art von Tausch (do ut des), welcher der Gottheit vorgeschlagen wird und sie gewissermaßen binden soll. Der Untergang, welcher von ihrer Seite eine Vielheit, ja einer ganzen Bevölkerung droht, wird auf ein einziges Haupt abgeleitet; der Zorn der Gottheit, welcher sich durch schweres allgemeines Unglück irgend welcher Art kundgegeben hat, soll ihr gleichsam abgekauft werden, indem Ein kostbares Leben geopfert wird; bei Stadtgründungen glaubt man auf diese Weise schon vorläufig den Götterneid abzuwenden. Andere Tötungen mögen gestorbenen Menschen zu Ehren geschehen: am Scheiterhaufen des Patroklos[4]) werden zwölf gefangene troische Jünglinge geschlachtet, offenbar, damit sie demselben im Jenseits zum Geleite dienen, nicht zu gedenken des freiwilligen Mitsterbens von Gattinnen[5]) und ganzen Gefolgschaften bei andern alten Völkern. — Das echte Menschenopfer aber ist das einer bestimmten Gottheit dargebrachte, und bei der furchtbaren Persönlichkeit der ältesten Götter könnte es ziemlich häufig gewesen sein. Um so jammervoller, wenn es etwa umsonst geschehen war! Dem Aristodemos sagte hernach der Seher, er habe seine Tochter getötet, nicht geopfert[6]). Hier ist der ganze Hergang, wie ihn Pausanias berichtet, wild altertümlich über die

---

[1]) Il. XXI, 130. Es gab namentlich solche Poseidonsopfer.

[2]) Ueber den Zeus Laphystios vergl. Preller, Griech. Mythol. II, 209.

[3]) Ein Beispiel davon, wie ein altes, gesetzliches Menschenopfer später nach Kräften umgangen wurde, Herodot VII, 197. — Sodann Pausan. III, 16, 6 die Hauptaussage über die Artemis Orthia, wo die blutige Geißelung an der Stelle des ursprünglichen Menschenopfers sich bis in die Kaiserzeit behauptete. — Zusammenhängende Aussage über die Menschenopfer Plut. Pelop. 21. 22 bei Anlaß der Umgehung eines solchen durch Pelopidas vor der Schlacht von Leuktra.

[4]) Il. XXI, 27. XXIII, 137.

[5]) Ueber die ursprüngliche Motivierung des Opfers der Polyxena wird man verschiedener Meinung sein können; Euripides in der Hekabe gibt die später herrschende Ansicht. Mit den Skythenkönigen pflegte man Weinschenken, Köche und Beischläferinnen zu begraben. Dio Chrysost. orat. XIII, 1.

[6]) Pausan. IV, 9, 4; vergl. IV, 13, 2.

Maßen; leider hat aber die hellenische Polis später in der gebildetsten Zeit ihre wichtigsten Bürger oft in großer Zahl, nur in ganz anderer Manier aufgeopfert, woneben die Tötung aller Männer bei Eroberung anderer Griechenstädte in den Kauf geht. Scheinheiligerweise verwies der spätere Grieche die Menschenopfer freilich an den taurischen, kolchischen und ägyptischen Strand, als eine Uebung von Barbaren.

Wenn dann aber in Rom bei Entfesselung aller Leidenschaften gegen Ende der Republik das Menschenopfer in greulichster Gestalt wieder auftritt, wenn über den Eingeweiden geschlachteter Knaben Gelübde geleistet werden und dergl., wie bei Catilina und Vatinius [1]), so geht dies hoffentlich die griechische Religion nichts mehr an und auch den angeblichen Pythagoreismus des Vatinius nicht. Die römischen Gladiatorenkämpfe aber, gegen welche Griechenland einen dauernden Abscheu behielt, waren aus Etrurien gekommen, zuerst als Leichenfeier vornehmer Verstorbener. Daß sie hierauf, ins Massenhafte ausgebildet, das größte Volksvergnügen werden konnten, bleibt als ewige Schmach auf Rom liegen.

Von den Oertlichkeiten und Gebäuden des Kultus soll hier nur das Allgemeine berührt werden. Eine Religion wie die griechische konnte von den frühesten Zeiten an ihre Andacht an jede bevorzugte Stelle knüpfen, wo man sich irgend einer Gottheit näher fühlte; und wo einmal auf Berghöhen, bei mächtigen Bäumen und Quellen, in Grotten geopfert worden war, mochte sich leicht eine dauernde Opferstätte bilden und allmählich reichern Schmuck gewinnen. Das Ursprüngliche und Unentbehrliche ist der Altar (βωμός); denn Opfer hat es jederzeit gegeben und noch spät, vor vollständigen Tempeln mochte der oft gewaltig große Brandopferaltar im Grunde als die Hauptsache gelten. Auch auf steilen Berggipfeln fanden sich Altäre des Zeus und anderer Götter; hie und da scheint auch eine Felsstirn zum (gewiß riesigen) Thron [2]) ausgemeißelt gewesen zu sein, oder man hielt die Naturgestalt der Klippe für einen Thron — welcher Gottheit? das konnte in ehrfürchtigem Dunkel bleiben. An Wasserbecken, welche für unergründlich tief galten, mochten sich seit uralter Zeit Sagen und Weihen knüpfen [3]).

[1]) Cicero, in Vatin. 6.

[2]) Vergl. die merkwürdige Aussage bei Pausan. I, 35, 6.

[3]) ebd. II, 36, 5.

Der eigentliche Tempel als ναός, Wohnung des Gottes, ist nicht notwendig das Früheste gewesen; alte Heiligtümer heißen vorzugsweise (u. a. bei Strabo) Orakelstätten, μαντεῖα, in welchen vielleicht die Gottheit auf andere Weise anwesend gedacht wurde als in einem Bilde; auch der Bau wird sich der jedesmaligen Ortsbedingung, welches z. B. eine Erdspalte sein konnte, angeschlossen und wesentlich den Charakter einer sichern Einfassung getragen haben. Wo aber ein Kultbild im Tempel wohnte, glaubte man in demselben irgendwie die Gottheit gegenwärtig, wenn auch ein klarer Ausspruch hierüber nicht zu erwarten ist. Als die Kunst zwar längst menschliche und göttliche Gebilde in Menge geschaffen hatte, aber noch nicht imstande war, auch nur annähernd ein Kultbild hervorzubringen, das der bereits vorhandenen Schönheit der Götteranschauung entsprochen hätte, vertrat etwa ein Steinblock, eine Pyramide, ein Pfeiler[1]) die Gottheit, und man würde sehr Unrecht tun, wenn man diese einfachen Gebilde für bloße Fetische hielte. Als aber eine vollendete Kunst die Götter schuf, und das Volk und am besten der Künstler selbst die irdische Entstehung des Bildes kannte, war es eben doch die Gottheit und das Schikanieren über diesen Widerspruch mochte man in der spätern Zeit den Spöttern und den Kirchenvätern überlassen[2]).

Für den Urtypus des eigentlichen Tempels glauben wir den Peripteros halten zu müssen: die verhältnismäßig kleine, lang gestreckte Zella mit Hallen ringsum, ursprünglich völlig von Holz ausgeführt in einer Zeit, da Hellas noch ein waldreiches Land und die Kunst des Steinmetzen noch selten sein mochte. Durch irgend eine uns unbekannte religiöse Hebung wird diese Gestalt für alle Griechen zur normalen geworden sein; nachher in Stein umgedeutet, wurde sie die Mutter aller Nebenformen nach der Seite der Vereinfachung wie der Bereicherung. Gestiftet wurde etwa eine Mehrzahl von Tempeln zugleich, bei der Gründung einer Stadt; andere kamen mit der Zeit hinzu, auf Gelübde der Gefahr, auf Kalamitäten, auf Orakelbescheide hin; irgend eine Vollständigkeit in betreff der Zahl, so daß man z. B. Tempel für alle olympischen Götter errichtet hätte, wurde nicht erstrebt, und die größten Städte haben dieselbe schwerlich aufzuweisen

[1]) Pausan. II, 9, 6. — Der amykläische Apoll als dreißig Ellen hoher eherner Pfeiler mit Kopf und Extremitäten, ebd. III, 19, 2.

[2]) Zitate der betr. Art bei C. F. Hermann, Gottesdienstl. Altert. § 18, 19. — Vergl. die würdige Erzählung von Stilpon Diog. Laert. II, 12, 5.

gehabt[1]), während sie recht wohl mehrere Tempel einer und derselben Gottheit nur mit verschiedenen Beinamen, besitzen mochten, wie denn z. B. Sparta sechs Artemistempel hatte. Wenn man später aller Götter gedenken und keinen übergehen wollte, wurden Pantheen erbaut; immerhin kannte Pausanias auch solche, die man für „alt“ hielt[2]).

Noch einmal muß hier der schon früher (S. 58) erwähnten Kultusübertragungen (ἀφιδρύσεις) gedacht werden, von welchen es Beispiele schon aus sehr früher Zeit gab. Der Ursprung derselben ist leicht zu erraten: die griechischen Völker führten bereits auf den Wanderungen Götter mit. Ein zweites Stadium ist jenes, da eine irgendwo auswärts angesiedelte Bevölkerung von der verlassenen, auch wohl in andere Hände gefallenen Heimat das hauptsächlichste Götterbild, „wo nicht, wenigstens die Kultusübertragung“ verlangt. Strabo, der bei Anlaß des achäischen Helike[3]) und seines Poseidonsdienstes diese Worte braucht, hat leider versäumt, uns zu melden, welches die Zeremonien dieser Uebertragung waren, indem sich die Sache für ihn noch von selbst verstand; es kann sich um Mitteilung von Tempelritualien, von den am Tempel haftenden Geheimweihen, von heiligen Gebräuchen verschiedener Art gehandelt haben[4]); gewiß ist nur, daß das Kultusbild dem der andern Stadt möglichst genau nachgebildet wurde. Auch wird man annehmen dürfen, daß der Hergang in der Regel auf Weisung eines Orakels hin erfolgte, welches der Stadt einen anderswo als besonders kräftig erkannten Götterdienst anbefahl. Was für Phantasien dabei über die Bevölkerungen kommen konnten, lehrt ein zwar spätes, aber sprechendes Beispiel aus der Diadochenzeit[5]). Hier wird unter dem Seleukiden Antiochos II den Göttern eines Tempels auf Zypern zugetraut, daß sie selber die Uebersiedelung nach dem großen Antiochien begehren und den Apoll von Delphi zu einem Bescheid in diesem Sinne bestimmen, welcher dann, auf die von Antiochien aus geschehene Befragung hin, wirklich erfolgt. Im Tempel auf Zypern erscheinen nun Leute des An-

---

[1]) In Athen fehlte z. B. ein Heratempel bis auf Hadrian, welcher auch sonst einiges nachholte, einen Tempel des Zeus Panhellenios und ein Pantheon. Pausan. I, 18, 9.

[2]) S. oben. S. 24, Anm. 2.

[3]) Strabo VIII, p. 385. — Andere Erwähnungen von ἀφιδρύσεις IX. p. 403 und 404. Außer Strabo auch Diodor XV, 49, ebenfalls ungenügend.

[4]) Auch von der Gestalt der Tempel selbst? Vergl. Pausan. IV, 34, 6.

[5]) Liban. Ἀντιοχικός, ed. Reiske I, p. 306 ff.

tiochos, welchen jedoch die offene Wegnahme der Bilder als untunlich vorkommt; sie erklärten, nur genaue Nachbildungen derselben fertigen zu wollen, und darauf meißeln sie Tag und Nacht, während die Priester schlafen. Sie stellen die Kopien hin und fahren mit den Originalen vor den Augen der nichts ahnenden Zyprier von dannen: „Freilich kam das nicht bloß von den Fähigkeiten dieser Bildner, sondern die Götter hatten den Willen der Ausfahrt und legten in die Hände jener eine Kraft des mehr als sonst Möglichen." Mit andern Worten: bei solchen Nachbildungen von Göttern wird in der Stadt, welche sie empfing, gewöhnlich behauptet worden sein, das, was man bekommen, sei eigentlich das Original [1]).

Die bisweilen sehr große Zahl der Heiligtümer in einer Stadt wie z. B. Sparta läßt schließen, daß weit die meisten derselben Privatstiftungen gewesen; auch darf man sich viele davon als klein und mäßig ausgestattet vorstellen. Die Stiftung war verhältnismäßig leicht, da es sich nur um einen Raum für das Bild mit einem Altar davor im Freien handelte, ohne Priester und wohl beinahe ohne Dotation, etwa mit bescheidenen Festen der betreffenden Gottheit zu gewissen Zeiten des Jahres. Ferner war die Wahl der Gottheit eine freie, von keiner geistlichen Behörde eingegebene; Konon nach seinem Seesiege bei Knidos stiftete im Piräus einen Tempel der Aphrodite, weil die Knidier besonders diese Göttin verehrten [2]), d. h. man wählte etwa die Schutzgottheit derjenigen Gegend, wo man Glück und Erfolg gehabt hatte. Am Altar des Eros beim Eingang in die Akademie von Athen rühmte sich inschriftlich der Stifter Charmos, er zuerst von allen Athenern habe diesem Gotte einen Altar gesetzt; den Altar des Anteros (des Rachedämons unglücklich Liebender) dagegen hatten mitten in der Stadt die Metöken [3]) (Einsaßen) setzen dürfen, und fortan verehrten sie den Anteros, d. h. dieser Kult galt als unangefochtenes Eigentum ihres Standes.

Bekanntlich fand Pausanias eine Menge Tempel in baulosem Zustande vor, namentlich ohne Dach, und nicht selten erfuhr er, daß ein Blitzstrahl das Gebäude entzündet hatte, oder das Dach war vor Alter

[1]) Die Geschichte, welche bei Diodor, fragm. l. XXXIII von den Städten Marathos und Arados undeutlich erzählt ist, bezieht sich wohl auf phönizische Religion und kann hier übergangen werden.

[2]) Pausan. I, 1, 3.

[3]) ebd. I, 30, 1.

eingebrochen. Hie und da standen auch noch Trümmer von Tempeln, welche durch das Heer des Xerxes verbrannt worden waren und seither absichtlich in diesem Zustande belassen wurden; doch mögen es wenige gewesen sein [1]). Wahrscheinlich unterhielt und restaurierte eine Polis die von ihr selbst gestifteten Heiligtümer, so lange sie selber bestand und es irgendwie vermochte. Auch Korporationen und Stifterfamilien werden es möglichst so gehalten haben; waren dieselben aber erloschen, z. B. im Krieg oder in bürgerlichen Unruhen untergegangen, ohne Rechtsnachfolger zu hinterlassen, so sah die Polis ruhig zu, wenn die von ihnen gestifteten Tempel und Kapellen allmählich einstürzten oder vom Blitz eingeäschert wurden, und war wohl ohne Sorgen wegen Unwillens der betreffenden Götter. Sikyon z. B. duldete einen ganz traurigen Bauzustand in dieser Beziehung, obwohl die Stadt noch bei Kräften war. Immerhin ist auch das Gegenteil bei Pausanias nicht selten: untergegangene Städte mit noch vorhandenen Heiligtümern, welche offenbar durch die Nachbarschaft in baulichem Wesen erhalten und mit einigem Kultus versehen waren. Am Ende genügte es, wenn vor einer Tempelruine noch der Brandopferaltar aufrecht stand.

Die Ausstattung der Tempel war in jeder Beziehung sehr verschieden und reichte hie und da bis zu sehr reicher Dotation an Grundbesitz [2]), Renten und Bedienung. In sehr alter Zeit sandten Bevölkerungen sogar „Erstlinge“, d. h. Menschenquoten als Geschenk an große Heiligtümer, wie z. B. (laut Aristoteles) die Kreter nach Delphi [3]). Eine nicht seltene Art von Schenkung waren u. a. einmalige sowohl als fortlaufende Zehnten von gewissen Einnahmen und Gewinnsten, als Gelübde von Poleis sowohl als von reichen und andächtigen Kaufleuten [4]). Zu den festen Renten konnte jede Art von Nutzbarkeiten gehören und wäre es auch die an einen Tempel geschenkte Fischereipacht in bestimmten Gewässern gewesen.

Oft war der Bau umgeben von einem geweihten Bezirk (*περίβολος*), welcher mächtige, durch kräftige Verwünschungen geschützte [5]) Bäume, Hallen, Nebenbauten für Priester und Tempelsklaven, auch für Schutz-

---

1) Pausan. X, 35, 2.

2) Ueber die Herden s. oben S. 145.

3) Auch die Magneten aus der Menschenbeute des Krieges gegen Ilion, Konon, narrat. 29.

4) Ein Beispiel der letztern Art Kallimach. epigr. 41.

5) *ἀραῖς ἰσχυραῖς*, wie der Hain von Daphne. Liban. Antioch. ed. Reiske I, p. 303.

flehende[1]) enthielt. Das Asylrecht für letztere und die Asylpflicht des Tempels wurde sachlich und örtlich in ungleicher Ausdehnung verstanden[2]), so daß es für das bloße Innere des Heiligtums oder auch für den Brandopferaltar[3]) oder für den ganzen Peribolos oder sogar, als durch wollene Schnüre mitteilbar, für alle galt, die sich daran hielten[4]). Die verfolgende Macht von draußen konnte durch Aushungerung[5]) den Tod des Flüchtlings oder seine endliche Uebergabe erzielen; einen eigentlichen Einbruch scheute man auch, als sonst die Polis jede andere Scheu abgelegt hatte. Häufig mißbrauchten gewöhnliche Verbrecher, auch böse Schuldner das Asyl; nachdem Antonius das Asylrecht des ephesischen Artemisions gar zu weit, bis an die Anfänge der Stadt ausgedehnt hatte, mußte Augustus dies wieder aufheben, weil die Verbrecher in der Stadt Meister zu werden drohten[6]).

Außer den materiell oft sehr kostbaren Götterbildern und Weihgeschenken beherbergte mancher Tempel auch anvertraute Gelder, welche gegen gewisse Bedingungen ausgeliehen wurden und hier und da selbst zu Bankgeschäften Anlaß geben konnten; ferner war die heilige Stätte ein Archiv für öffentliche und private Urkunden. Nun wirkte zwar für Sicherheit gegen Raub eine starke Superstition; dem Tempelräuber folgten die schwersten göttlichen Strafen, oder man dichtete ihm solche wenigstens an[7]), und in menschlichen Strafen erreichte man das Aeußerste. Das Haupt einer Bande, die sich einst an den Anathemen von Olympia und an einem Artemistempel vergriffen, wurde ein volles Jahr hindurch gefoltert und über jeden einzelnen Mitgenossen verhört und starb darauf[8]). Allein in dem ruchlosen IV. Jahrhundert wagte ein Tyrann wie der ältere Dionysios, außer jedem Eingriff in den Besitz der Menschen, auch die Beraubung von Tempeln nahe und ferne, und der „heilige Krieg", in

---

[1]) Pausan. X, 32, 8. — Ueber die *οἰκέται τοῦ Διός* in Olympia V, 13, 2.

[2]) Daß die Bürger des betreffenden Ortes über die Gewährung zu verfügen hatten, scheint hervorzugehen aus Pausan. III, 5, 6, bei Anlaß des Tempels von Tegea.

[3]) Eurip. Heraklid. passim. Beim Heiligtum der Hebe zu Phlius scheint noch der umgebende Hain von Zypressen zum Asyl gehört zu haben. Pausan. II, 13, 3.

[4]) Plut. Solon 12.

[5]) Herodot III, 48. — Außerdem das Ende des Spartaners Pausanias. — König Pleistonax im Asyl des arkadischen Lykeions und zwar in einem Teil des Tempels selbst, aus Furcht, die Lakedämonier möchten ihn wegholen, wenn er draußen weilte. Thukyd. V, 16.

[6]) Strabo XIV, p. 641.

[7]) Aelian fragm. 52. 53. 75.

[8]) Plut. Quaest. Graec. 47.

welchem die phokischen Usurpatoren von Delphi die Schätze Apollons an ihre Söldner ausgaben, gewöhnte die Welt an eine Gedankenverbindung von Söldnertum und Tempelraub überhaupt[1]). Wir dürfen uns wohl darüber wundern, daß Pausanias noch unter den Antoninen so vieles von kostbarem Stoff in den Tempeln vorgefunden hat nach allem, was über Griechenland ergangen war.

Außer den Tempeln mit regelmäßigem Kultus gab es mit der Zeit noch eine unglaubliche Menge von Heiligtümern (ἱερά) bis ins kleinere und kleinste, zum Teil zufällige, persönliche Stiftungen, welche etwa auf Traumgesichte hin erfolgt waren, in den Städten wie auf dem Lande bei den Bauern und Hirten. Sie waren der öffentlichen Pietät anvertraut, wie heute noch die Feldkapellen; hie und da besaß ein solches Heiligtum eine Stiftung zum Unterhalt und zu regelmäßigen Opfern, wie das der Artemis auf dem Landgute des Xenophon zu Skillus[2]), sonst waren sie wohl der Andacht der Umwohnenden und Vorübergehenden überlassen bei einem Volke, da jedermann ein Opferer war. Von der Alpheiosmündung in Elis sagt Strabo[3]): die ganze Gegend ist voll von Artemisien, Aphrodisien und Nymphäen, in Hainen, wo der reich bewässerte Boden lauter Blumen treibt; an den Wegen sind viele Hermäen und am Meeresstrand Poseidien[4]). Wie in einsamen Tälern die bescheidenen Heiligtümer des Hirtenvolkes aussahen, lehrt uns noch diese und jene Wandmalerei von Pompeji. Das Allereinfachste waren kunstlos geschnitzte Figuren des Pan, wie sie von den Hirten überall aufgestellt werden mochten[5]). Aber auch sonst auf Weg und Steg konnte Gottesdienst geübt werden, und wäre es auch nur der Stein gewesen, den man einem Hermes-Steinhaufen hinzufügte, oder der Block, welchen man mit Oel salbte, oder die Masken und Figurinen und bunten Bänder, welche man an Bäumen aufhing. In

---

[1]) Der böse Gedanke, Tempelschätze möchten im Krieg aufgenützt werden, und was man nicht selber tue, möchte ein anderer tun, macht sich schon früh hörbar; Herodot V, 36. — Bereits vor dem peloponnesischen Krieg wird an eine Kriegsanleihe in Delphi und Olympia gedacht. Thukyd. I, 121. 143.

[2]) Xenoph. Anab. V, 3, wo auch das gemütliche Einweihungsfest beschrieben wird.

[3]) Strabo VIII, p. 343.

[4]) In Italien vergl. die Heiligtümer um die Quelle des Clitumnus. Plin. epist. VIII, 8.

[5]) Pausan. I, 36, 2.

Städten wie Athen fanden sich an unzähligen Hauseingängen Hermenpfeiler[1]) und kleine Hekatenischen.

Von der unermeßlichen Fülle und Vielartigkeit der Gottesdienste wird man sich trotz der genauesten Einzelforschung und der darauf gebauten „Heortologie" doch immer nur mit Mühe einen angemessenen Begriff machen. In dem Griechen lag offenbar seit uralter Zeit eine ganz besondere Kraft, Kulte zu schaffen, deren Handlungen und Symbole dem Volk als evident richtig erschienen. Dies alles wuchs mit der Zeit dicht nebeneinander empor. Bisweilen flammen alle Altäre einer ganzen Stadt zugleich, wie bei jenem Opfer wegen der Nachricht vom Untergange Ilions[2]), welches bei Aeschylos durch Klytämnestra befohlen wird:

„Denn es rauchen die Herde der Götter der Stadt,
Der Bewohner der Höhn,
Wie des Hades, des Markts und Olympos zugleich
Allsämtlich von flammenden Gaben!
Bald hier, bald dort zu dem Himmel hinan
Steigt lodernde Glut,
Balsamisch getränkt mit des heiligen Oels
Süßwehendem, sanftem, berauschendem Duft,
Mit dem Kuchen des Herrscherpalastes."

Frägt man zunächst nach dem gewöhnlichen Dienste der einzelnen Tempel, so scheint ein solcher stattgefunden zu haben, sobald jemand kam, um dem Priester ein Anliegen an die betreffende Gottheit zu melden und zugleich eine Gabe für das Opfer zu überbringen; was sonst der Priester rein von sich aus etwa täglich vollzog, ist nicht bekannt. Der euripideische Jon, welcher (V. 82 ff.) sich so eifrig um seinen Tempel bemüht, ist kein Priester, sondern Tempeldiener und Schatzhüter, und sein Heiligtum ist nicht eines wie viele andere, sondern das von Delphi. Wenden wir uns jedoch zu den Festen, so zeigt es sich, daß größere Städe mit solchen auf das reichlichste versehen waren, und daß vor allem Athen einen Festkalender besaß, welcher neben dem römischen — wie ihn Ovid in seinen Fasti besungen hat — in betreff der Masse schwerlich zurückstand.

---

[1]) Wie man diese etwa im Vorübergehen konsultierte, Aristoph. Nub. 1479; man legte das Ohr an die Herme und horchte, „was sie sagte".

[2]) Aeschyl. Agam. 88 ff. Hier nach der Uebersetzung von Minckwitz.

Zunächst hatten die meisten Tempel, vorzüglich die der besondern Schutzgottheiten einer Polis, ihre größern Jahresfeste[1]) oder sonstigen periodischen Feiern, und an diese knüpften sich, wo man es irgend vermochte, nicht nur große Aufzüge und Bewirtungen, sondern auch musische und gymnastische Kampfspiele, deren Pausanias selbst in kleinern Städten noch eine ganze Anzahl am Leben gefunden hat. Diese waren das Späteste, wie sie vielleicht das Aelteste gewesen waren; erst eine genauere Vergleichung mit den Sitten anderer Völker bis in die Urzeiten wird klar machen können, welchen Polytheismen sie wesentlich eigen sind und in welchem Grade und Sinne der Ausbildung. Bei den Griechen brachte sie offenbar jede größere und feierlichere Vereinigung von selbst hervor, nicht nur die bei größern Opfern, sondern auch bei vornehmen Bestattungen, wie die des Patroklos und die des Aphidamas zu Chalkis; damals hat Hesiod nach seiner eigenen Aussage[2]) den Dichterpreis gewonnen, jenen Dreifuß, den er dann den helikonischen Musen weihte. Das leibliche und geistige Sichmessen stellt sich im Leben der Griechen ein, sobald ihrer viele bei größerm Anlaß beisammen sind. In der Folge wiederholt sich dieser Wettkampf in immer größern Verhältnissen, er wird zum festlichen Wetteifer von Stadt zu Stadt, und das Vorbild der inzwischen emporgekommenen großen Nationalfeste wirkt wieder auf die einzelnen Orte zurück.

Schon die Vorbereitungen auf das Tempelfest mochten die Bevölkerungen in Atem halten, nicht nur die Männer, welche sich für die Kampfspiele zu üben hatten, sondern auch die Frauen: Spartanerinnen wirkten alljährlich dem Apollon von Amyklä ein kostbares Gewand; sechzehn Elierinnen, jede aus einem der sechzehn Gauen des Landes, weihten alle vier Jahre der Hera einen Mantel, und berühmt ist der mit Historien gewirkte Peplos der Athene, welcher an den Panathenäen auf einem als Schiff gestalteten Wagen dahergefahren wurde.

Uralte Feste waren sodann gewiß diejenigen, welche sich auf die Jahreszeiten bezogen, namentlich auf Aussaat, Kornernte und Weinernte,

[1]) Sind diese scheinbar so selbstverständlichen ἑορταὶ κατὰ ἔτος Erinnerungen an die Stiftung gewesen wie unsere Kirchweihen?

[2]) Hesiod. opp. et. dies 648 ff. — Die Sieben gegen Theben halten in Nemea beim Tode eines dortigen Königskindes sofort denjenigen Wettkampf, aus welchem dann die nemeischen Spiele entstanden.

bisweilen auf ganze Wochen ausgedehnt; auch auf dem Lande, wo sie so eifrig begangen wurden als in den Städten, gingen sie gewöhnlich in Spiele aus. Weiter kamen Sühnfeste, hauptsächlich der chthonischen Gottheiten, mit Totenopfern, wie denn das Altertum mit solchen und andern Reinigungszeremonien sehr freigebig gewesen ist. Sodann wurden mythische, historische, politische Erinnerungen, namentlich wichtige Siege mit Jahresfesten begangen, wie z. B. die mächtigen Opfer von Hyampolis zum Andenken an eine heldenmütige Verteidigung der Frauen von Phokis [1]). Manches entstand im Laufe der Zeit von selbst, anderes wurde von Orakeln verordnet, und der Gott von Delphi hat oft und viel über die Verehrung seiner Mitgötter verfügt. Uebertragungen von Kulten aus der Ferne, Entlehnungen von anderswo heilskräftig befundenen Götterdiensten (ἀφιδρύσεις) [2]) werden außer dem Bau eines Tempels und der Nachahmung des dortigen Götterbildes nicht nur das Ritual, sondern auch wohl die Feste des Vorbildes mit umfaßt haben. Außer diesen allgemeinen Begehungen feierten aber auch noch die einzelnen Bestandteile der Polis ihre Götter und Heroen mit besondern Festen: die Demen, die Phylen, die Phratrien, die Geschlechtsverbände (γένη), überhaupt Korporationen jeder Art, so daß man sich wundern mag, wie für die festliche Vergnüglichkeit des Privatlebens noch Mittel und Stimmung übrig geblieben. Andrerseits ging über die Polis hinaus das, was noch hie und da ganze Volksstämme und Gegenden ihren Schutzgottheiten an Feiern erwiesen.

An den Festen wurde sehr strenge gehalten, und die Lakedämonier erlaubten sich bekanntlich nicht einmal im Notfall deren Verlegung, sondern pflegten eher einen Feldzug deshalb zu verschieben; ihre Hyakinthien wenigstens gehörten zum Dasein wie das Atemholen. Und was bei den Griechen einmal gestiftet war, das wurde nicht wieder abgeschafft, bis es etwa mitsamt der betreffenden Stadt unterging.

Um die richtige Ansicht von diesem ganzen Wesen und seiner gründlichen Volkstümlichkeit zu gewinnen, muß man vorläufig wiederum in Betracht ziehen, wie sehr alles Tun überhaupt mit religiösen Begehungen durchflochten war. Neben dem Hauskult hatte schon die Geselligkeit des Symposions ihren Päan, wobei jeder mitsang, denn nicht nur alles eigent-

---

[1]) Plut. mul. virt. p. 244b. | [2]) siehe S. 58, 158 f.

lich Festliche war religiös motiviert, sondern auch im Privatleben gab es eine rein profane Freude gar nicht. Jede öffentliche Versammlung aber hob an mit einem Opfer oder wenigstens mit einer Gebetsformel; in der athenischen Volksversammlung sprach beim Beginne der Herold sowohl die Anrufungen an die Götter als die Verwünschungen (ἀραί) gegen Böse, Bestechliche und andere Feinde des Staates, und man lernt dieselben wenigstens aus einer ziemlich genauen Parodie bei Aristophanes [1]) kennen. Auf Feldzügen hatte der Kultus seine ganz bestimmten Formen, und Xenophon, welcher selber opferliebend (φιλοθύτης) war, gedenkt derselben in allen seinen historischen Schriften bis zur Ermüdung [2]); die Agone, welche die Krieger der Anabasis mehrmals feiern, sind von selber eine Art Gottesdienst. Später hat dann Alexander gewaltige Feldgottesdienste abgehalten und endlich — nur mit seiner Nobelgarde (ἄγημα) und seinen „Genossen" — auf dem Berge Meros bei Nysa jenen dionysischen Taumel gefeiert [3]). Zur See, wenn eine Schlacht bevorstand, sprachen auf beiden Flotten die Offiziere der Ruderer (κελευσταί) die Gebete, und die Masse sang einen Refrain dazu [4]). Und so war nun auch bei den heimischen Festen im Frieden alles lauter selbstverständliche Uebung und Sitte.

Dieser Kultus aber war vor allem kurzweilig, wie es schon der Mythus war. Das Volk und besonders die Jugend waren hier voran, und von Kindheit an und auch bei den Aermsten war der Götterdienst das Schönste, was es gab. Gesang, Musik und Tanz, so weit die Kunde davon reichte, enthielten ungeschieden die irdische Stimmung und die Feier göttlicher oder mythischer Gestalten. Im Verzeichnis der ältesten Volksgesänge [5]) findet sich eine Anzahl solcher zum Preise der Götter. Dann erhob sich die feierliche Gestalt des Hymnus, des Päan, des Dithyrambus, und auch alle Hochzeitsgesänge und Totenklagen werden einen religiösen Gehalt nicht verleugnet haben, denn irgend eine allgemeinere Begehung ohne solchen ist überhaupt hier nicht denkbar. Der Chor (χορός) als

---

[1]) Aristoph. Thesmoph. 295 f., 332 f.

[2]) Das Gesamtzeremoniell der Lakedämonier im Felde, Xenoph. de re p. Lac. XIII, 2 ff. — Wenn die Opferzeichen vor der Schlacht nicht gut waren, erhob etwa der Feldherr ein letztes Gebet des Jammers, Plut. Aristid. 18.

[3]) Arrian V, 2, 5. — Die große Kommunion von Orient und Occident nach der Versöhnungsszene von Opis: ebenda VII, 12, 8.

[4]) Diodor XX, 50.

[5]) Athen. XIV, 9 ff.

Tanz, und von Gesang begleitet, war schon frühe so ausgebildet, wie es sich nur durch die regelmäßige Verbindung mit dem Götterdienst erklärt; schon Homer aber gibt einzelnen Städten den Beinamen: mit weitem, mit schönem Tanzplatz (εὐρύχορος, καλλίχορος). In den Bewegungen vieler Tänze lebte traditionell eine Pantomimik, welche Mythen darstellen sollte: den Waffentanz der Kureten als Pfleger des Zeus, den Ausgang der geretteten Kinder aus dem Labyrinth u. dergl., und Plato nimmt[1]) überhaupt an, die Nachahmung eines Herganges sei der Entstehungsgrund jeglichen Tanzes gewesen. Die tragischen Chöre der Sikyonier zu Ehren des Adrastos[2]), dessen „Leiden" sie feierten, waren Tanzchöre, welche mimisch darstellten, was der Gesang klagend erzählte, und ähnlich war es wohl überall. Ganze Bevölkerungen waren, offenbar von Jugend an, auf Chorgesänge und Chortänze eingeübt; den gewaltigen populären Trieb beider noch in später Zeit lehrt uns eine umständliche Aussage des Polybios[3]) kennen, und zwar für das damalige Arkadien, wo neben dem sehr Vervollkommneten auch das Urtümliche seine Stelle behauptet haben muß. Das ganze Griechenvolk überhaupt war von Jugend auf musikalisch und tanzliebend und auch gegenüber von allen Virtuosen ein geborenes Volk von Kennern. Und von all diesem Tun und Können war der Götterdienst weit der Hauptanhalt, oder dasselbe hatte sich wenigstens nur in der engen Verbindung mit diesem entwickelt. Mit einer selbstverständlichen Leichtigkeit wußte jeder bei den Festen einzustehen, wo und wie man ihn brauchte, und auch das Hauptopfer selbst hätte ja mancher vollziehen können. Für alles Symbolische hatte man Empfänglichkeit, und wo man es nicht selber verstand, wird man es doch dem andern gegönnt und keinen Anstoß daran genommen haben.

Den Anfang jedes Festes machte der Aufzug, die Prozession, πομπή[4]). Sie findet sich irgendwie bei allen alten Völkern, auch bei denjenigen der gelben Rasse, und es bedurfte für die Griechen gewiß nicht der Kunde von Aegypten und Assur, welche so massenhafte Abbildungen ihrer Opfer

---

[1]) Plato de legg. VII, 816, a.

[2]) Herodot V, 67.

[3]) Polyb. IV, 20, 21. — Was wir an aufgezeichneten Chören bei Pindar, bei Tragikern und Komikern besitzen, ist alles relativ spät und in reicher und abgeleiteter Form entstanden.

[4]) Ihre einfachsten Elemente, Pausan. II, 35, 3.

und Prozessionen hinterlassen haben. Zunächst waren gewiß so alt als die Polis die festlichen Umzüge mit Götterbildern, Heiligtümern und Opfertieren um die Feldmark oder um die Mauern einer Stadt zu bestimmten heiligen Zeiten. Der regelmäßige Anlaß, damit sich ein Zug bilde, ist sodann das Herbeiführen der Opfertiere, das Herbeibringen von Gaben und Weihgeschenken zu einem Heiligtum; oder von einem Tempel geht ein Zug aus, um an einer andern Stelle eine heilige Handlung, ein Opfer zu vollbringen und dann nach dem Tempel zurückzukehren; oder eine Gottheit besucht eine andere, wobei ihr hölzernes Kultbild mitgetragen wird u. s. w. Hier am ehesten wird, wenn das Bild zu schwer und zu groß war, ein Element in die Prozession mit aufgenommen worden sein, welches später zu einer Hauptsache werden konnte: der Wagen. Derselbe trug dann auch andere große Symbole, wie z. B. die der betreffenden Gottheit heiligen Pflanzen, so für Apollon einen Lorbeerbaum; endlich thronten oder standen auch wohl Priester oder Priesterin in der Tracht ihrer Gottheit auf dem Wagen, und mehr und mehr wird derselbe zum Zweck der bessern Sichtbarkeit angewandt und endlich zum Schaustück geworden sein. In der verschiedensten Weise erweiterte sich der Zug durch die Gehilfen des Kultus, die auserlesenen Diener und Dienerinnen, den Chor, dessen Gesang die Gottheit verherrlichte, die Kithar- und Flötenspieler, die Träger heiliger Geräte und Symbole in prächtigen Behältern oder Körben. Ein solcher Zug, welcher die weißen Opferrinder durch die mit Schattentüchern überdeckte Hauptgasse eines Städtchens unter Flötenklang und Jubelruf nach dem Haupttempel geleitete, konnte schon ein ganz beneidenswerter Anblick sein [1].

Inzwischen aber hatte Dionysos die griechische Nation zu einer Art von Aufzügen begeistert, welche das ganze Prozessionswesen in eine Art von Mitleidenschaft zog. Sein Schwarm (*κῶμος*, *θίασος*) vereinigte alle Schönheit und allen Mutwillen; als Geleit von Satyrn und Mänaden, ja zuletzt als Triumphzug des Siegers von Indien gedacht, nahm er von selber die bunteste Maskierung an und wurde ein Stück Karneval. Es ist höchst wahrscheinlich, daß die ausgelassenen Possen, womit in der Folge das Festwesen auch der übrigen Götter behaftet war, sich vom dionysischen

[1]) Vergl. das nach griechischem Ritus vollbrachte Fest von Falerii, Ovid, Amores III, 13.

Thiasos aus verbreitet hatten; wenn dann solche Schwärme von Ort zu Ort auf Wagen fuhren, tönte von diesen im Chorgesang herab, was Spott und Hohn den Leuten eingaben. Und wenn Männer und Weiber einander dabei schandbar verhöhnten, wußte man in der Regel irgend einen Vorgang aus uralter Mythenzeit dafür geltend zu machen; Medea und ihre Frauen, Jason und seine Genossen sollten es bereits so getrieben haben [1]). Auch die Nachtfeste mit ihrer ganzen Freiheit gehörten vorwiegend dem Dionysos oder seiner Gevatterin, der Göttermutter [2]). Ein äußerer Saum des Komischen und Burlesken setzte sich an die größten Zeremonien an.

Was aber die Prozession im ganzen doch oben hielt, muß der Wille der Polis gewesen sein, das große Fest der Stadtgottheit, in welcher die Polis sich eigentlich selber verehrte, mit größter Feierlichkeit zu begehen. Dies Jahresfest der Hauptgottheit, ein Zug nach deren Tempel auf der Akropolis, war nach der Meinung der Bürger einer Stadt fast so alt als die Stadt selber, wie schon das Beispiel von Athen zeigt [3]). Daß man hie und da neben einem mäßigern alljährlichen Fest die ganz große Feier etwa nur alle vier Jahre abhielt, geschah wahrscheinlich wegen der Kampfspiele, welche sich daran gehängt hatten, und diese bedurften einer längern Zeit der Vorbereitung, weil sie mit den großen Nationalfesten in eine tatsächliche Konkurrenz geraten waren. Die großen Panathenäen von Athen waren mit Wettkämpfen verbunden, deren Ruhm sich bis zu den Etruskern verbreitete, so daß in halb Italien bemalte Vasen verfertigt wurden, als Nachahmungen der Oelkrüge, welche in Athen als Preise dienten, mit der Aufschrift: Wettpreis von Athen.

Am vierten Tage dieses gewaltigen Festes fand nun die berühmte Prozession statt, deren ursprünglicher Anlaß vielleicht der war, daß der Stadtgöttin auf der Akropolis ein neuer Mantel dargebracht werden mußte; jetzt wurde derselbe ausgespannt, und, vollkommen sichtbar, auf einem Wagen gefahren, welcher die Gestalt eines Schiffes hatte; der Zug aber war eine Vorführung des besten lebendigen Besitzes der Stadt, zum Teil gewiß Auserlesene: es waren Reiter; Bewaffnete mit Schild und Speer; die Sieger der soeben vollendeten Wettkämpfe; schöne Jungfrauen als

[1]) Konon, narrat. 49.
[2]) Herodot, IV. 76.
[3]) Eratosth. Katasterism. 13.

Dienerinnen der Göttin, welche die verschiedenen zum Kultus gehörenden Behälter und Gefäße trugen; ehrwürdige Greise[1]) mit Oelzweigen; bekränzte Jünglinge, zum Teil wieder als Träger von Opfergeräten; Flöten- und Kitharspieler. Auch die Opfertiere werden von den ausgewähltesten und prächtig geschmückt gewesen sein. Von dieser Auswahl hat dann Phidias noch eine überaus freie Auswahl getroffen für seinen parthenonischen Fries. Ein ähnlicher edler Sinn kann auch in den großen Festzügen anderer Städte gewaltet haben, und vielleicht auf dieses Vorbild hin, denn die Panathenäen zogen einen Besuch aus der ganzen griechischen Welt herbei. Man verließ sich überall bei den Griechen auf den Anblick der Rasse, welche mit der physischen Schönheit den Ausdruck des Geistes verband, auf die Anmut von Gang und Bewegung bei einem Personal, welches von keiner schweren Arbeit wußte, auf die edle Bekränzung des Hauptes, auf welche die neuere Welt so fast vollständig verzichtet hat.

Beschreibungen von Festzügen sind sehr wenige erhalten, wie dies von allem für die Zeitgenossen Selbstverständlichen und Allbekannten gilt, und von der sehr genau geschilderten korinthischen Isisprozession bei Apulejus machen wir keinen Gebrauch, schon weil es sich hier um einen Fremdkultus in später Kaiserzeit handelt. Allein auf den völlig exzentrischen Festzug des Ptolemäus Philadelphus (abgehalten in Alexandria um die Mitte des III. Jahrhunderts v. Chr.) muß hier hingewiesen werden, insofern die Beschreibung desselben im V. Buche des Athenäus das allgemeine Prozessionswesen durch einige Züge illustrieren hilft[2]). Hiermit sind keineswegs jene unendlich kostbaren Wagen mit mythischen Gestalten und ganzen Gruppen und Szenen gemeint; auch nicht die kühnen Allegorien, welche in griechischen Prozessionen sonst kaum werden in Masken mitgegangen sein, wie z. B. der Morgenstern, das Jahr, die vierjährige Periode u. dergl.; — sondern die in beträchtlicher, ja kolossaler Vergrößerung teils mitgetragenen, teils mitgefahrenen Symbole. Hier dürfen wir vermuten, daß auch anderswo, außer jenem Mitfahren ganzer Bäume (Dendrophorie), Aehnliches, nur nicht mit solchem Pomp und in solcher Anzahl, wird vorgeführt worden sein; riesige vergoldete Kränze aus Weinlaub und Efeu,

[1]) Es sind diejenigen, über welche Aristophanes (Vesp. 544) spottet.

[2]) Athen. V, 25 ff. — Außerdem vergl. V, 22—24 die Pompa des Antiochos IV Epiphanes.

die Kelterbütte, der Riesenschlauch, der Thyrsosstab von 140 Fuß, die Lanze von 90 Fuß Höhe, ein haushoher Dreifuß, ein Hermesstab, ein Blitzstrahl des Zeus und noch ein mystischer Kranz von 120 Fuß Umfang. Es sind, wie man sieht, teils Attribute und Geräte von Göttern, teils Sinnbilder ihres Wesens.

Die Schilderung der griechischen Tempelopfer selbst mit ihrem verschiedenen Zeremoniell[1]) glauben wir hier beiseite lassen zu dürfen. Die Hauptsache war jederzeit das Brandopfer auf dem großen Altar vor dem Tempel, vollzogen je nach dem örtlichen Ritus; die (sehr weiten und hohen) Pforten des Heiligtums standen offen, und die Gottheit konnte die ihr draußen dargebrachte Gabe schauen. Bei großen Festen ging das oft sehr mächtige Tieropfer aus in umfangreiche Volksspeisungen und sonstiges Wohlleben; bei der großen sizilischen Demeterfeier glaubte man das goldene Zeitalter sinnbildlich nachzuahmen[2]). Der höchste Schmuck eines reichen Opfers aber war überall der Chor, vom Einfachen und völlig Volkstümlichen bis zu kunstvoller Dichtung und Melodie und zu einem Vortrag, für dessen möglichste Vollkommenheit schon durch das wettweise Auftreten mehrerer Chöre gesorgt wurde. Auch die Verbindung mit den Heiligtümern der Ferne geschah nicht nur durch Sendung feierlicher Boten (Theoren) mit den Opfergaben; oft wurde ihnen noch ein ganzer, mit größtem Aufwand ausgestatteter und eingeübter Chor mitgegeben. Ein solcher Chor, 35 Knaben samt Chorlehrer und Flötenspieler, wie er alljährlich von Messana nach Rhegion gesendet wurde, ist einst in der Meerenge ertrunken. Ein Ziel der Andacht von nahe und ferne war besonders Delos, und auch die Athener sandten ihre Chöre und Opfer hin[3]); die Insel war und blieb bis auf die Römer ein großer Festort und damit auch ein Markt[4]); von den „umliegenden Inseln, genannt Kykladen" her kamen noch immer die Opfer und Theoren und Jungfrauenchöre; wie sich

[1]) Das vollständige Personal eines öffentlichen Opfers bei Anlaß der allmonatlichen Begehungen der Elier in Olympia: Pausan. V, 15, 6.

[2]) Diodor V, 4.

[3]) Thukyd. III, 104. Plut. Nikias 3.

[4]) Strabo X, p. 486 ἥ τε πανήγυρις ἐμπορικόν τι πρᾶγμά ἐστιν. Bekanntlich war Delos in der spätern Zeit auch der größte Sklavenmarkt. — Nach der Verwüstung im mithridatischen Kriege blieb noch immer das Heiligtum, sonst war die Insel öde.

aber an solchen Weihestätten das untere Opferpersonal gute Tage zu machen wußte, erfahren wir nicht bloß bei Delphi, sondern auch gerade bei Anlaß der „Eleodyten" [1]) von Delos. Allein dies alles war nur ein Nachklang aus der vergangenen Zeit der großen allgemeinen Wallfahrt nach dem nicht immer leicht zu erreichenden Heiligtum, als die Jonier mit Frauen und Kindern zum Fest ihres großen Gottes Apollon über das Meer fuhren; aus dem homerischen Hymnus [2]) tönt es noch, wie sich dort die Schau des Volksstammes in seiner Schönheit mit herrlichen Wettspielen verbunden hatte. An solche Wallfahrten erinnerten auch noch im Hain des mächtigen Poseidontempels von Tenos die großen Bewirtungsräume (ἑστιατόρια) für die Menge, welche einst zum Feste des Gottes hier zusammenströmte.

Doch wir kehren zu den Festen der heimischen Tempel zurück, um noch besondere Eigentümlichkeiten derselben namhaft zu machen. So muß es oft vorgekommen, wenn auch nicht Regel gewesen sein, daß dabei der Priester oder die Priesterin in der Tracht der Gottheit selbst auftrat und dann ohne Zweifel schon in der Prozession so mitging oder mitfuhr. Die Priesterin der Artemis Laphria in Paträ kam am Ende des Zuges auf einem Wagen, von Hirschen gezogen [3]); Peisistratos konnte seinem usurpatorischen Einzug in Athen das Ansehen eines Festzuges geben, indem er die schöne Kranzverkäuferin Phye in voller Tracht der Athene auf seinem Wagen mitfahren ließ [4]), und das Volk hielt sie bekanntlich für die Göttin selbst. Noch im III. Jahrhundert v. Chr. glaubten ätolische Scharen, welche am Festtag der Athene in das achäische Pellene eindrangen und die Athenepriesterin behelmt und geharnischt unter der Pforte des Tempels erblickten, die Göttin selber zu sehen und wichen zurück [5]). In Antimachia auf Kos trat der Heraklespriester beim Hauptfeste in weiblicher Tracht auf, weil hier einst der bedrohte Herakles sich hatte als Weib verkappen müssen [6]). Im Tempel der Hilaeira und Phöbe zu Sparta

[1]) Athen. IV, 73. 74.

[2]) Hom. Hymn. Apoll. 146 ff. — Aus dieser frühen Zeit auch das Beispiel einer dorischen, aus dem fernen Messenien gekommenen Festgesandtschaft mit einem Chor, dessen Prosodion von Eumelos gedichtet war. Pausan. IV, 4, 1.

[3]) Pausan. VII, 18. 5. Wozu aus Libyen die Wagenfahrt einer Athene, Herodot IV, 180.

[4]) Herodot I, 60.

[5]) Polyän. VIII, 59. Vergl. Band I, S. 52.

[6]) Plut. Quaest. Graec. 58.

hießen die Priesterinnen Leukippiden wie diese Gottheiten selbst[1]), wobei an ihrem Auftreten in deren Tracht nicht zu zweifeln sein wird. In Arkadien, unweit Oresthasion, erwähnt Pausanias[2]) einen Tempel der Artemis Priesterin (ἱέρεια), und hier werden wir umsonst fragen, wie die Gottheit und ihre Dienerin sich in Eins mögen verschmolzen haben. Am Hermesfeste zu Tanagra mußte der schönste der Epheben mit einem Widder auf den Schultern, als Hermes Kriophoros, die Stadtmauer rings umschreiten[3]); vermutlich galt er als Jahrespriester des Gottes. Dagegen wird man annehmen dürfen, daß der Dionysos, welcher inmitten seines festlichen Schwarms einherzog, nicht von seinem Priester dargestellt wurde; in einem sehr bekannten Falle war es ein Sklave, welcher dann deshalb von seinem Herrn — dem berühmten Nikias — freigelassen wurde[4]); auch erschien der Gott dabei bisweilen in einem Zustand, welcher eines Priesters unwürdig gewesen wäre. „Es ist nicht schön, wenn man den Dionysos angetrunken bildet und malt oder vollends auf einem Wagen mitten durch die Agora führt![5])"

Noch bedeutender als diese Maskierung ist das heilige Drama, welches bei Jahresfesten hie und da, außerhalb des Tempels, vor allem Volk aufgeführt wurde. Ein uralter Zug verschiedener Religionen scheint dahin gegangen zu sein, daß ein wichtiges Ereignis aus dem Mythus der Tempelgottheit zu heiligen Zeiten sichtbar dargestellt werde, mochte es öffentlich oder als Geheimdienst geschehen. Herodot sah in Aegypten[6]), im heiligen Umfang des Tempels der Athene zu Sais, das reichgeschmückte Wasserbecken, in welchem bei nächtlicher Weile die Aufführungen der Schicksale (πάθη) eines Gottes[7]) — „was die Aegypter Mysterien nennen" stattfand, dessen Grab hinter dem Tempel gelegen war, und dessen Namen er nicht nennen durfte. Da er hier offenbar sehr genau berichtet ist, kann er nicht etwa den Aegyptern eine griechische Sitte angedichtet haben; viel eher wird, was er dort sah und erfuhr, etwas durch den ganzen Kultus des Nillandes Verbreitetes gewesen sein. Aber auch bei den Griechen konnte ohne Einwirkung von außen ähnliches von selbst entstehen, als eine dem

1) Pausan. III, 16, 1.
2) Pausan. VIII, 44, 2.
3) Ebd. IX, 22, 1.
4) Plut. Nik. 3.
5) Athen. X, 33.
6) Herodot II, 170. 171.
7) Siehe S. 101.

Polytheismus vielleicht natürliche Form der höchsten Verehrung, als stärkste Bezeugung der Teilnahme für die Erlebnisse einer Gottheit. Bei Szenen solcher Art, zum Preise des Dionysos z. B., konnte dann der Weg zum Theater sich plötzlich und unmittelbar öffnen. Aber noch etwas anderes war möglich, daß nämlich das Volk den dargestellten Mythus für einen ehemals an Ort und Stelle geschehenen nahm, ihn lokalisierte. Sind etwa z. B. die an so verschiedenen Orten angenommenen Geburtsstätten der nämlichen Götter hie und da von solchem Ursprung[1]? Auch im Mittelalter mag hie und da der Kalvarienberg für die tief in Andacht kniende Menge sich mit dem wirklichen Golgatha vermischt haben.

Die Darstellung scheint eine mimische, wortlose gewesen zu sein, und was Plutarch und Pausanias von Resten dieser Art noch am Leben fanden, war zum Teil kaum mehr verständlich, wenn es sich um uralte, sonst wenig mehr bekannte Mythen handelte[2]). An den Anthesterien zu Athen wurde die Frau des zweiten Archon, welche den Titel Königin führte, dem Dionysos als Braut verlobt[3]); auf Samos wurde an dem großen Staatsfest der Heräen und ebenso bei Knossos auf Kreta beim Jahresfest eines Tempels[4]) die Ehe des Zeus und der Hera dargestellt. Am Apollsfest zu Tegea mußte die Artemispriesterin in der Tracht ihrer Göttin einen mythischen Frevler namens Leimon verfolgen[5]); am Mysterienfest der Demeter zu Pheneos legte der Priester eine sonst unter Verschluß gehaltene Maske der Göttin vor und schlug mit einem Stabe nach den „Unterirdischen“[6]), offenbar zur Versinnlichung einer lokalen Sage, denn die Göttin war einst in dieser Stadt eingekehrt. Es konnte bei solchen Zeremonien, je nach dem Mythus, lebensgefährlich zugehen: bei einem Jahresfest der Demeter Chthonia zu Hermione mußten im Tempel selbst vier alte Weiber vier wildgemachten Kühen nacheinander mit Sicheln den Hals durchschneiden[7]); im böotischen Orchomenos durfte am Feste der

[1]) Vergl. Band I, S. 344.

[2]) O. Müller, Geschichte der Griech. Literatur II, 26 f.

[3]) Ueber solche Theogamien und Anakalypterien vergl. Preller, Griech. Mythol. — samt der in Sizilien daran geknüpften „Hinabführung der Kore“.

[4]) Diodor IV, 72.

[5]) Pausan. VIII, 53, 1. Was an den Festen der Ino Leukothea, wie es scheint durchgängig aufgeführt wurde, erfahren wir indirekt bei Anlaß der römischen Mater Matuta. Plut. Camill. 5.

[6]) Pausan. VIII, 15. 1.

[7]) Pausan. II, 35, 4.

Agrionien der Dionysospriester eine sogen. Minyade, die er mit dem Schwert verfolgen mußte, töten, und dies kam zu Plutarchs Zeit wirklich vor, hatte aber düstere Folgen [1]). Das Umständlichste von solchen Aufführungen von Mythen erfährt man in betreff von Delphi, hauptsächlich wiederum durch Plutarch [2]). Alle acht Jahre wurde dargestellt, wie Apoll den Drachen Python tötete und dann nach Tempe wich, um Reinigung von dieser Blutschuld zu finden; ein edler delphischer Knabe vertrat den Gott, mußte wirklich nach Tempe fliehen und dort acht Jahre in Dienstbarkeit bleiben, um dann beim nächsten Feste feierlich als Gereinigter nach Delphi zurückgeführt zu werden. Eine zweite Zeremonie, die Herois, „deren Sinn den Thyiaden bekannt war", schien deutlich die Emporführung der Semele (nämlich in den Olymp) darzustellen. Die dritte war das Fest der sogen. Charila; ein „König" schlug mit seinem Schuh nach einer Puppe dieses Namens, weil einst ein alter König von Delphi bei Hungersnot ein bettelndes Mädchen zum Selbstmord durch Erhängen getrieben hatte; die Anführerin der Thyiaden trug hierauf die Puppe an einen Abhang, wo sie mit einem Strick um den Hals an derselben Stelle begraben wurde, an welcher man einst die Charila bestattet hatte. Nach solchen wunderlichen und knechtischen Wiederholungen eines geschehen Geglaubten ist es wohltuend, einer größern Symbolik zu begegnen: in Rhodos wurde dem Sonnengott zu Ehren jährlich ein Viergespann ins Meer versenkt, offenbar ein Bild des vollbrachten und hiemit als abgelaufen bezeichneten Sonnenjahres.

An diese öffentlichen Darstellungen von Mythen wird wieder zu erinnern sein bei Anlaß der Mysterien, welche zum nicht geringen Teil Begehungen der nämlichen Art, nur geheime oder geheim gewordene, waren.

Außer dem öffentlichen Götterdienst gab es viele geheime oder doch der Allgemeinheit bis zu irgend einem Grade entzogene Begehungen, über deren Hergang und Bedeutung man sich schwerlich je ganz wird einigen können. Jedenfalls aber sind dieselben so verschiedener Natur gewesen,

---

1) Plut. Quaest. Graec. 38.

2) Ebd. 12. Ferner de defectu oracc. 14. 21.

daß der übliche allgemeine Name Weihen, Mysterien nichts mehr zur Erklärung beitragen kann.

Vorweg sind hier auszuscheiden die trieterischen, d. h. in jedes zweite Jahr fallenden Feiern des Dionysos, welche vorläufig schon (S. 102) erwähnt worden sind. Ein Rätsel auf alle Zeiten, bei dessen Anblick es einstweilen gerade noch erlaubt sein mag, auf einen möglichen Weg zur Deutung hinzuweisen.

Es wird dabei auszugehen sein von einer physiologischen Tatsache, welche in zahlreichen Einzelbeispielen von der mythischen bis tief in die historische Zeit vorliegt: von dem zeitweiligen epidemischen Rasen (μαίνεσθαι) weiblicher Bevölkerungen in Griechenland. Nachdem Jahrtausende der Bändigung über das Menschengeschlecht ergangen sind, können wir nicht verlangen, solche Zustände zu verstehen, werden aber auch nicht leugnen, daß sie dagewesen sein müssen. Wahnsinn wird im Altertum über einzelne oder viele verhängt von verschiedenen Gottheiten, nur ist derselbe meist eine furchtbare Strafe, hier dagegen die höchste Wonne; man rast „einem Gotte". Ein heftiger, anfangs wohl noch mit der Schrecklichkeit der Götter zusammenhängender Kultus kann nun die Ursache sein, welche den Ausbruch hervorbringt; jedenfalls aber wird man nicht an geflissentliche Stiftung in bestimmter Zeit denken können, wo es sich so sichtbar um Pathologisches handelt. Das Ansteckende eines als gottesdienstlich geltenden Taumels liegt auf der Hand und meldet sich in allen urtümlichen Religionen; noch die St. Veits- und St. Johannistänze unseres Mittelalters sind vielleicht Nachklänge alter heidnischer Götterfeste gewesen. Bei den Griechen mußte es nun vor allem der gewaltsame, von Kleinasien her verstärkte Schwarm des Dionysos sein, welcher das weibliche Wesen in Aufregung brachte; der Mittelpunkt des ganzen Treibens aber war jene Feier des leidenden Gottes (S. 101 f.), in welchem die vom Sommer versengte oder vom Winter getötete und dann von neuem auflebende Pflanzenwelt versinnbildlicht gewesen sein mag. Da erhob sich dann neben und aus dem allgemeinen und öffentlichen Klagen und Jubeln der vielleicht recht furchtbare Ruf ekstatischer Frauen: Zur Sammlung!

Von irgendwie regelrecht erteilten Weihen kann hier nicht die Rede gewesen sein, der Prozeß ist von elementarer Natur; es scheint genügt zu haben, daß man alle zwei Jahre an die Epiphanie des Gottes unter

den Menschen glaubte[1]). Da haben weibliche Bevölkerungen, von deren geistigem Zustand wir uns keinen Begriff machen können, alles, was sie umgab, vergessen oder in ihre Phantasie umgesetzt. Es ist nicht bekannt, wie groß unter den Frauen einer Gegend die Quote der Empfänglichen und Mitgerissenen war[2]), welche sich plötzlich als Thyiaden oder Rasende (Mänaden), in Mazedonien und Thrakien als Klodonen und Mimallonen zusammentaten; vielleicht war ihnen auf einmal, als riefe sie jemand[3]). Und nun wichen sie auf mehrere Tage in die Gebirge, und zwar mitten im Winter, opferten, tanzten, tobten, hantierten mit Schlangen und schwärmten — des Nachts mit geschwungenen Fackeln — zu Ehren des nunmehr als „Zagreus" benannten Dionysos. Sie glaubten einen Stier zu zerreißen, dessen Fleisch sie roh genossen haben sollen, und es bleibt ungewiß, ob dies eine wilde Darstellung vom „Leiden" des Gottes selbst war; nach andern Sagen wurde Dionysos von den Giganten oder auch von den Titanen zerrissen[4]). Dann suchten die Mänaden den Gott wieder, aber umsonst; sein Wiederaufleben erfolgte erst, indem er als ein Kind in der Getreideschwinge, als Dionysos Liknites aufgefunden und geweckt wurde. Von den Männern waren die Mänaden über diese Zeit getrennt, und jene mochten während dessen ihren besondern Lärm machen, wie er in einem prachtvoll tosenden Fragment aus den „Edonen" des Aeschylos geschildert wird[5]).

---

[1]) Diodor IV, 3, wo auch ein Unterschied in der Teilnahme der Jungfrauen und der Frauen konstatiert wird; nur letztere hielten sich für das Nachbild der ursprünglichen Mänaden, während den Mädchen der Jubel und das Thyrsosschwingen genügte.

[2]) Das Wort νόμον al. νόμιμον in obiger Stelle ist nicht allzu scharf zu nehmen.

[3]) Diese Nuance wäre zu entnehmen aus einer höchst merkwürdigen Aussage bei Apollonios § 40 (Paradoxographi, ed. Keller), welche sich etwa auf die Zeit um 400 v. Chr. und zwar auf das unteritalische Lokroi und Rhegion bezieht: Bisweilen, wenn die Weiber saßen und speisten, horchten sie auf einmal auf ὡς καλοῦντός τινος, und sprangen unaufhaltsam hinaus vor die Stadt. Ein Orakel, um Abhilfe befragt, wies jenen Städten eine bestimmte Anzahl von Frühlingspäanen an. Daß die Aufregung dionysischer Art gewesen, sagt die Quelle jedoch nicht.

[4]) Diodor III, 62. V, 75. — Die Zerstückelung des getöteten Osiris ist ganz anders motiviert und braucht mit dieser nicht zusammenzuhängen.

[5]) In deutscher Uebersetzung bei Pauly, Realenc. II, p. 1067. — Rätselhaft die Erwähnung eines „großen, für Weihen trefflich angelegten Gebäudes" zu Libethra in Mazedonien, wo sich zu bestimmten Zeiten mazedonische und thrakische Männer versammelten. Konon, narrat. 45.

Jahrhunderte hindurch nahm das griechische Volk einen periodischen Hergang wie diesen, welchen die moderne Gesellschaft nie dulden würde, als selbstverständlich an. Man wußte, was auf den Bergen weit und breit, namentlich auf dem Kithäron, dem Taygetos und dem Gipfel des Parnaß vorging, und ließ es als etwas Heiliges gewähren; Delphi samt seinem Gebirge[1]) gehörte ja zur Winterszeit überhaupt dem Dionysos und nicht dem Apollon, und oben über den Wolken rasten die Weiber „beiden Göttern“[2]). In der mythischen Zeit einmal hatte der Heilkünstler Melampus zu helfen gewußt durch einen Gegenschwarm von Jünglingen, welcher mit Lärm und Tanz die rasenden argivischen Mädchen und Weiber von dannen scheuchte[3]); sonst blieb die Sache auf sich beruhen. Und dies ganze Wesen, statt zu beliebiger Zeit loszubrechen, hielt seine zweijährigen Termine ein, wahrscheinlich, weil es des großen trieterischen Festes in den Städten bedurfte, um den Frauenschwarm zum heiligen Wahnsinn und zum Auszug zu bringen.

Mit der Zeit wurden ihrer gewiß weniger, und unter den Kaisern scheint nur noch der Parnaß regelmäßig von solchen Scharen besucht worden zu sein. Für die attischen Thyiaden gab es damals noch unterwegs zwischen Athen und Delphi Tanzstationen, wo sie vorläufig ihre heiligen Reigen übten[4]), bis sie, angelangt, mit Delphierinnen vereinigt ihre große Feier vollziehen konnten. Zu Plutarchs Zeit mußte man bisweilen den auf der Höhe in Sturm und Schnee verlorenen Thyiaden von Delphi aus Leute zu Hilfe schicken[5]). Aber Ehrfurcht genossen sie wohl noch immer, und ihr Stand war ein Stand der Gnade. Prellers Ansicht: „die geistig und sittlich zurückgesetzten Frauen seien solcher Entartung des religiösen Gefühls am leichtesten bloßgestellt gewesen“ mag unserer jetzigen Denkweise entsprechen, ist aber der griechischen Anschauung völlig fremd. Wenn es im allgemeinen ein Glück und eine Ehre für die Griechinnen war, daß sie bis in die Spätzeit eine Fülle besonderer unabhängiger Gottesdienste behaupteten, so wird man diese wilden Feiern nicht als eine Entartung, sondern als eine noch ungebändigte Urgestalt

[1]) Sophokl. Antig. 1126.

[2]) Pausan. X, 32, 5.

[3]) Apollodor II, 2, 2. Das Motiv der Raserei war streitig; laut Hesiod: weil sich die Weiber den dionysischen Weihen gerade nicht gefügt hatten.

[4]) Pausan. X, 4, 2.

[5]) Plut. de primo frigido 18.

des religiösen Empfindens mitnehmen müssen. Zur Zeit des heiligen Krieges, im IV. Jahrhundert, als Delphi in den Händen der phokischen Gewalthaber und ihrer Söldner war [1]), kam einst eine Schar von Thyiaden durch das nahe Amphissa und lagerte sich zum Schlafen auf der Agora. Damit ihnen nun von den Söldnern keine Ungebühr geschehe, kamen alle Einwohner und umstanden sie rings in weitem Kreise; den Erwachenden brachte man Pflege und Nahrung und gab ihnen nachher sicheres Geleit.

Aus der hohen Kunst aber (vielleicht u. a. aus Wiederholungen eines berühmten Gebildes des Skopas) lernen wir die Mänade kennen, leicht schreitend auf dem Vorderballen, als wäre sie beim Gehen in die Luft gehoben; dann freudig tanzend, auch erschöpft hinsinkend; andere Male ist es die sich in ekstatischen Taumel erschöpft zurückwerfende, eine der heftigsten Bewegungen innerhalb des Schönen. Schon von den Giebeln des Tempels von Delphi gehörte nur der eine dem Apollon und den Seinigen, der andere enthielt Dionysos und die Thyiaden. In der Poesie ist uns das erstaunliche Drama des Euripides, die Bacchen, erhalten, und hier schauen wir, wie wonnevoll sich in der Phantasie der Mänaden selbst das Erlebte spiegelte, mochte auch der mythische Hergang, welcher hier den Anlaß bot, an sich noch so entsetzlich gewesen sein. Historisch beweist das Stück, daß die Zeitgenossen des Dichters das bacchische Rasen noch für etwas völlig Berechtigtes und Selbstverständliches hielten, denn um einer bloß ästhetischen oder antiquarischen Billigung entgegen zu kommen, wäre die gewaltig feurige Dichtung nicht entstanden. Diese Verherrlichung einer für uns elementar erscheinenden Raserei durch ein ganzes Stück hindurch, unter mehrfacher Abweichung vom sonstigen Gebrauch der Tragödie, verrät eine allgemeine Denkweise.

Es ist für die Betrachtung wesentlich, diese ganze Erscheinung getrennt zu halten von allem, was sonst von dionysischem Treiben berichtet wird: von den Feiern der mit Dionysos zusammenhängenden Göttermutter (Kybele), welche schon völlig griechischer Art waren, von dem bald zu erwähnenden Dionysosdienst der Orphiker, und endlich von denjenigen Weihen, welche in einzelnen bestimmten Tempeln des Gottes begangen wurden. Der trieterische Taumel unterschied sich von den zwei letztern

---

[1]) Plut. de mul. virtut. 13.

Gattungen schon, indem er keine besondere, vorausgehende Weihe voraussetzte und an keine einzelne Oertlichkeit gebunden war.

Ebendies gilt auch von einem andern, viel gemäßigtern Klagekult der Frauen, den Thesmophorien zu Ehren der Demeter. Auch diese waren über weite Gegenden von Hellas und Peloponnes, über Jonien und Sizilien verbreitet, doch ist einiges Nähere nur von der Begehung in Attika bekannt und auch hier die Hauptsache nicht. Von den fünf Tagen des Festes, die zum Teil mit etwas lärmenden Wallfahrten in der Umgegend von Athen hingingen, war der vierte der düstere, der des Fastens[1]), und man wird kaum zweifeln dürfen, daß derselbe dem Mitmachen der „Leiden" der großen Fruchtgöttin gewidmet war. Herodot (II, 171) läßt diesen Dienst aus Aegypten stammen, durch die Töchter des Danaos, und kommt darauf zu sprechen bei Anlaß ägyptischer Mysterien, von welchen noch weiter die Rede sein wird. So unwahrscheinlich dies bleibt, so wird man doch die allgemeine Möglichkeit einer Einwirkung von außen nicht völlig ablehnen können. Aufregungen der Frauen mochten wie durch Ansteckung sich von Land zu Land verbreiten, und wenn sie irgendwo in die Grenzen des Griechenlebens eingebrochen waren, tat die Nachahmung das übrige.

Von den Adonien der Griechinnen ist es sogar völlig gewiß, daß sie nur ein Wellenschlag einer großen Feier des ganzen vordern Orients und besonders Phöniziens gewesen sind. Adonis war eine der verbreitetsten Gestalten jenes „leidenden Gottes" und wohl von Anfang an der Begleiter der Astarte, welche zur griechischen Aphrodite geworden war. In der griechischen Ausprägung seines Mythus bedeutet der todbringende Eber die Gluthitze des Sommers, welche alles Grün und alle Blüten hinwegrafft[2]); die Adonisgärtlein, d. h. Gefäße mit schnell hervortreibenden Pflanzen (wie z. B. bei uns die Kresse) können die Hinfälligkeit dieser Vegetation oder auch das rasche Wiederemporschießen versinnbildlicht haben. Am ersten Tage beklagten die Frauen das „Verschwinden" des Gottes; da mögen[3]) in der ganzen Stadt jene Bildchen (εἴδωλα), von der An-

---

[1]) Vergl. Westermann Biogr. p. 302 im dritten βίος des Demosthenes.

[2]) Laut einer Deutung bei Ammian. Marcell. XIX, 1, 11 doch erst die fruges adultae.

[3]) Plut. Nik. 13. — Die prachtvolle Feier in Alexandrien Theokrit. XV. — Ueber die phrygische Seitengestalt dieses Mythus, mit Attys und Kybele, Diodor III, 58, 59. In Argos gab es ein besonderes Gebäude, wo die Frauen den Adonis betrauerten. Pausan. II, 20, 5.

deutung eines Grabes umgeben, aufgestellt gewesen sein, wobei sich die Frauen auf die Brust schlugen; der zweite Tag war der des „Wiederauffindens". Adonis muß sich zwischen den beiden Göttinnen, die seiner begehren, teilen [1]) und bringt die eine Hälfte des Jahres bei Aphrodite, die andere bei Persephone zu. Als er, beiläufig gesagt, das erste Mal in die Unterwelt kam, wurde er gefragt, was das Herrlichste sei, das er auf Erden zurückgelassen, und antwortete als rechter Hirtenknabe: Sonne, Mond, Melonen und Aepfel [2]).

Von diesen Seitenbildern der Trieterien kehren wir nochmals zur Hauptgestalt alles Weihewesens, zu Dionysos zurück.

Man wird dem Altertum, wenn es den Gott der Naturfreude feierte [3]), noch manches als religiöse Begehung zugestehen, was in andern Zeiten nicht mehr als religiös und kaum mehr als erlaubt gegolten hat. So weit die Dinge öffentlich vor sich gingen, auch bei den Nachtfeiern, wird immerhin noch ein gewisses Maß innegehalten worden sein; verdächtig aber waren offenbar schon dem Altertum die Geheimvereine, die sich in dieser ungehüteten Religion an den Dienst dieses Gottes anknüpften. Ob die bacchischen Konventikel (*θίασοι*), welche sich z. B. für Athen schon zur Zeit des peloponnesischen Krieges nachweisen lassen, eine wirklich ernsthafte Weihe enthielten oder nicht viel mehr bedenklichen Genüssen, auch wohl Verabredungen und Verschwörungen dienten, ist nicht näher auszumitteln. Diejenigen, welche auf den Namen des Sabazios lauteten [4]), einer asiatischen Seitengestalt des Dionysos, begingen die Erzeugung und Verherrlichung ihres Gottes heimlich und bei Nacht zur Vermeidung des Aergernisses. Solche im Dunkel schleichende Dienste mochten oft die Gestalt wechseln, bis die verrufenen italischen Bacchanalien daraus wurden, gegen welche (186 v. Chr.) der römische Senat mit aller Strenge einschreiten mußte.

Im Grunde hätte die römische Regierung eine Sache wie diese schon längst merken sollen, denn was in den letzten Jahren nur von Verbrechen

---

[1]) Worüber Lucian spottet, deor. dial. 11, 1. — Schon bei Bion I, 97 wird der Jammer der Aphrodite damit zurückgewiesen: höre auf zu klagen, du mußt ja ein anderes Jahr wieder weinen.

[2]) Dies in zierlicher Variante bei der Dichterin Praxilla, Bergk, Anthol. lyr., p. 478.

[3]) Wie heiter und reichlich es in Athen bei den Dionysien zuging, vergl. Athen. XI, 13.

[4]) Diodor IV. 4.

vorgekommen war, stammte aus diesem Winkel; diese Jahre aber waren die der großen Siege über Karthago und die Könige Philipp und Antiochos gewesen mit ihrer Wandelung des ganzen römischen Horizontes. Während dessen hatte sich in einen anfangs harmlosen Kult unter dem Schutz von Geheimfeiern ein Verbrecherklub einnisten können, welcher außer der wildesten Wollust, Betrug aller Art, falsches Zeugnis, Fälschung von Testamenten und Mord übte und jeden unsichern Genossen unter den furchtbarsten Drohungen festhielt oder beiseite schaffte. Von den Teilnehmern, welche man ermittelte (es sollen mehr als 7000 gewesen sein), wurden nun mehr als die Hälfte hingerichtet und die Bacchanalien in der ganzen Halbinsel verboten. Von diesem abscheuwürdigen Beispiel einer Fälschung des Religiösen kehren wir wieder nach Griechenland und in eine frühere Zeit zurück.

Wahre Geheimweihen erteilte jedenfalls die im VI. Jahrhundert v. Chr. in Griechenland aufgekommene orphische Religion. Dieselbe hat scheinbar eine vornehme Verwandtschaft laut dem so rätselhaften Worte des Herodot (II, 81): „man sagt: orphische und bacchische Weihen, es sind aber ägyptische und pythagoreische" — und mit den beiden letztern Religionen hatte die orphische wenigstens die Lehre von der Seelenwanderung gemein, welche damals, ohne Zweifel auf einen orientalischen Antrieb hin, in verschiedenen Strömungen durch die griechische Welt ging. Allein die orphische Religion begann gleich mit einem Falsum, indem sie sich gewaltsam[1]) an den größten mythischen Sänger anheftete, und so viel hat sie wirklich erreicht, daß bei den Griechen später Orpheus als Urvater aller Weihen und Mysterien überhaupt galt[2]). Dazu kam aber noch eine ganze dem Orpheus zugeschriebene Literatur[3]), beginnend mit Arbeiten des bekannten Fälschers Onomakritos, welcher vielleicht der Haupterfinder der ganzen Lehre war.

Immerhin ein höchst merkwürdiger Versuch, in die aus lauter Göttergestalten und Götterdiensten zusammengekommene griechische Andacht einzudringen mit einer lehrenden Religion, einem System. Natürlich mußte

[1]) Wovon man sich z. B. überzeugen kann bei Diodor III, 65.

[2]) Pausan. IX, 30, 3: Weihen, Reinigungen von heillosen Taten, Krankenheilungen und Abwendungen von Götterzorn.

[3]) Hierauf wird bei Euripid. Hippol. 952 ff. von Theseus angespielt: πολλῶν γραμμάτων καπνούς.

dasselbe zum Schein auch den Volksglauben teilweise in sich aufnehmen und sich als dessen wahre Deutung gebärden. Die Uebung des orphischen Kultus kann keine Schwierigkeit gemacht haben, da jeder Grieche Opferer sein konnte; das Ungewohnte und wahrhaft Schwere begann damit, daß eine zusammenhängende Lehre vorgetragen, und nicht bloß Andächtige, sondern Zuhörer und sogar fleißige Leser dafür gewonnen werden mußten. Unter Eröffnung sehr großer Aussichten konnte indes auch dieses gelingen, nur fehlte offenbar von Anfang an die mächtige, ergreifende Persönlichkeit. Bei dem Zeitgenossen Pythagoras war die Metempsychose großartig, als öffenliche Lehre aufgetreten, in Verbindung mit echtem asketischem Leben und einer ausgedehnten wissenschaftlichen Beschäftigung; bei den Orphikern dagegen findet sie sich vermischt mit einer mehr scheinbar als wirklich tiefsinnigen Kosmogonie (vergl. S. 44), mit sonderbaren Zeremonien und mit einem wahrscheinlich von Anfang an schwindelhaften, auf Ausbeutung gerichteten Betrieb. Der „Orpheotelest" wandte sich nämlich vorzugsweise an solche Gemüter, welche wegen des Schicksals nach dem Tode schwer beunruhigt waren[1]), und hier konnte auch von Buße und deren praktischer Gestalt, nämlich von irgend einer Askese die Rede sein, während sonst das unbußfertige und pessimistische Griechenvolk der Meinung war, man habe es auf der Welt ohnehin schlecht genug. Der Kultus aber war wesentlich der des Dionysos in einer besondern Auffassung, als eines Hauptgottes der Unterwelt, von welchem man jetzt Läuterung der Seelen und endliche Beseligung hoffen sollte.

Hier ist nun in Kürze des hellenischen Jenseits zu gedenken, schon weil dasselbe in Beziehung steht zu einigen der weiterhin zu betrachtenden Mysterien[2]). Der Verstorbene bedarf eigener Götter; die obern, olympischen Götter wenden sich nämlich schon von dem Sterbenden und vollends von der Leiche ab, „auch wenn der Verstorbene ihnen sehr wert gewesen[3])," und dies nicht etwa aus bloßer Herzlosigkeit, und weil sie überhaupt nicht weinen[4]), sondern weil es ihnen „nicht ziemt" beim Tode von Sterblichen

[1]) Vielleicht die beweiskräftigste Aussage hiefür Plato, de re publ. p. 364, e.

[2]) Beiläufig mag hier erwähnt werden, daß, wer freundlich von den Verstorbenen reden wollte, sie als μακάριοι, εὐδαίμονες, βελτίονες, κρείττονες zu bezeichnen pflegte, vergl. Plut. ad Apollonium c. 27. Nur wissen wir nicht, wie tief ein solcher Glaube ging.

[3]) Aelian, fragm. 11.

[4]) Eurip. Hippol. 1394. 1435.

zugegen zu sein, oder weil sie „kein Recht" auf die Toten haben, welches einzig den „Göttern unten" zusteht [1]); vollends handelt ein Mensch wie Kreon sehr übel, indem er den letztern die Leiche des Polyneikes vorenthält. Im täglichen Leben drückte sich diese Ueberzeugung darin aus, daß z. B. Kranke, welche dem Tode nahe waren, schon nicht mehr in die Asklepiostempel zugelassen wurden.

Eine eigentliche Autorität in betreff der Fortdauer nach dem Tode gab es bei den Griechen nicht; der elfte Gesang der Odyssee mit dem bekannten Schattendasein [2]) unter der Obhut der Persephone mochte noch lange über Unzählige seine Herrschaft ausüben [3]), und außerdem war gewiß auch noch die Meinung in Kraft vom Fortleben des Toten in seinem Grabe. Allein die griechische Phantasie, noch dazu, scheint es, berührt von den Jenseitsbildern der Völker ringsum, auch wohl von denjenigen Aegyptens, geriet daneben auf neue mythische Vorstellungen, welche wir freilich weniger kennen als erraten müssen; auch wissen wir nicht, wo und zu welcher Zeit der Kultus der untern oder „chthonischen" Gottheiten zuerst seine Vollendung erhielt [4]). Immerhin mag schon frühe sich zwischen zwei Dingen irgend eine Verbindung oder Parallelität eingestellt haben: zwischen dem Samenkorn oder der Pflanzenwurzel unter der Erde, wo sich das vegetabilische Leben erneuert — und dem bestatteten Menschen und seinem Weiterleben oder Wiederaufleben. Diesem Doppelsinn von Erdfruchtbarkeit und Seelenbewahrung entsprechen dann jene Gottheiten, welche zum Teil wohl auch olympisches Dasein haben, „unten" aber besondere Züge annehmen: Demeter, die Mutter Erde — ihre Tochter Kore oder Persephone, bisher nur eine furchtbare Herrin der Schatten, jetzt aufgefaßt als in ihrer Jugendblüte geraubt von Aïdes, dem Unsichtbaren oder Pluton (dem reichen Früchtegott) —; zu dieser wohl ursprünglichen

---

[1]) Sophokl. Antig. 1070 ff.

[2]) Wie groß selbst nach diesem Dasein die Sehnsucht des noch Unbestatteten war, sagt der Schatten des Patroklos, Il. XXIII, 65.

[3]) Noch bei Theognis 705 ff. ist dasselbe offenbar vorausgesetzt.

[4]) Als Vollstrecker eines Vaterfluches kommen der unterirdische Zeus und Persephone schon Il. IX, 456 vor, und diese Funktion der Unterirdischen als Schuldrächer könnte den Anfang gebildet haben. Uebrigens ist noch ein Unterschied zwischen der bloßen Kunde von unterirdischen Gewalten und einem Kultus derselben.

Gruppe gesellt sich[1]) dann durch eine unsern Ahnungen entzogene Fusion: Dionysos, welcher durch sein periodisches Leiden (πάϑη) und Sterben ein Seitenbild zur Kore wird, — und endlich Hermes, der vielleicht erst von seinem allgemeinen Botenamt aus zum Vermittler der beiden Welten geworden, aber auch schon ursprünglich ein unterirdischer Gott der Fruchtbarkeit gewesen sein kann. Den nunmehrigen Abschluß des Mythus bildet der von Zeus verfügte Sühnvertrag: Persephone steigt fortan mit jedem Frühling empor zur Mutter, mit jedem Herbst hinab zum Gatten, oder sie entweicht mit dem ewig neuen Entführer, und damit war auch für die Hauptszenen des heiligen Dramas gesorgt, welches bei den größern Feiern dieser Gottheiten vorkam.

Wie weit man sich nun mit diesen Wesen zu beschäftigen habe, stand dem einzelnen Griechen offenbar völlig frei; allgemein wurde am Sterbebette erweislich nur des Hermes als Geleiters der Seele gedacht. Wo Tempel der chthonischen Götter waren, da fand sich gewiß auch ein Priester, welcher die Ritualien vollzog[2]). Alles hing an der größern oder geringern Hoffnung oder Furcht, welche der einzelne mit dem Gedanken an das Jenseits verband, auch wohl an der Pietät für verstorbene Verwandte. Es kam vor, daß die „untern" Götter den einzelnen durch Träume zum Einfinden in ihrem Heiligtum mahnten[3]). Wie aber die „heiligen unterirdischen Gewalten" angerufen wurden, das wußte bisweilen auch die Dichtung[4]), und einmal wußte sie auch, wie jene ihrerseits den zum Tode

[1]) Daß es eine Zeit gab, da Dionysos noch nicht dazu gehörte, läßt sich schließen aus denjenigen Nachbildungen der eleusinischen Weihen, da noch nicht von ihm, nur von Demeter und Kore die Rede ist, wovon weiteres unten. — Ein solcher uralter, noch unvollständiger chthonischer Kult war wohl derjenige des Klymenos und der Kore (Pluton und Persephone) auf dem Vorgebirge Pron bei Hermione, Pausan. II, 35, 3—5. Das ummauerte Heiligtum enthielt u. a. einen acherusischen See und einen Erdspalt, durch welchen Herakles den Kerberos heraufgebracht hatte. Diese Tat wurde für mehrere Oertlichkeiten in Anspruch genommen, sowie die Entführung der Kore und das Emporsteigen der Semele aus der Unterwelt.

[2]) Im Tempel der Artemis Soteira zu Trözen, wo die Altäre der „unterirdisch herrschenden Götter" sich befanden, war auch ein alter Eingang in die Unterwelt; auch hier hatte Dionysos die Semele aus dem Hades emporgeführt und Herakles den Kerberos heraufgebracht. Pausan. II, 31, 2. — Hades für sich allein besaß nirgends einen Tempel, ausgenommen in Elis, ebd. VI. 25, 3.

[3]) Pausan. X, 32, 9.

[4]) Aeschyl. Pers. 631 im Chorgesang bei der Beschwörung des Dareios.

bereiten Menschen rufen können. Gegen Ende des „Oedipus in Kolonos“ [1]), nach der wehmütigen Fürbitte des Chores an die Fürsten der Schattenwelt um schmerzlose, sanfte Aufnahme des Dulders, folgt der Bericht des Boten von dessen Ende: an der „ehernen Schwelle“ hat Oedipus geruht zwischen seinen weinenden Töchtern; „da ertönte plötzlich die Stimme Eines, der ihn mit Namen rief, so daß allen vor Entsetzen das Haar sich emporsträubte; und nun erschallten viele Götterstimmen und vielfach: o du! o du! Oedipus! warum gezögert? längst schon wird deiner geharrt!“ — Endlich offenbart Sophokles in der Antigone die Gedanken einer dem Tode geweihten Jungfrau, welche weiß, daß sie nunmehr eine längere Zeit den „Untern“ gefallen muß, als bisher dieser Welt, und ihrer Gunst auch schon sicher ist, jener Götter, neben welchen auch Dike thront, und welche den genauen Hergang ihres Jammers wissen. Umsonst höhnt Kreon seinen Sohn: „du denkst immer nur an sie!“ — Hämon erwidert: „auch an dich und an mich und an die Götter der Unterwelt!“ Antigone aber hat jetzt nahe vor sich das Wiedersehen mit denjenigen, welche Persephassa schon aufgenommen hat, mit Vater, Mutter und Bruder, und sie weiß, daß es für diese ein geliebtes Wiedersehen sein wird. Näher als in diesen beiden Tragödien des hohen Dichters lernt man die „Untern“ nirgends kennen [2]). Doch ist auch eine der edelsten reifen Frauengestalten der griechischen Plastik, die Demeter von Knidos [3]), aus einem Heiligtum der chthonischen Gottheiten hervorgegangen.

Nach dem Tode vor gnädige Götter treten zu können, war nun, je nach dem Glauben und je nach dem Grade von Furcht und Sorge, eine Sehnsucht vieler oder weniger, und zwar schließen sich diese Anschauungen und der Seelenwanderungsglaube nicht aus, indem die Götter ebensogut eine neue irdische Geburt der einzelnen Seele verfügen als deren endliches Schicksal sofort bestimmen können. Allein der Gedanke an Metempsychose ist den Griechen im ganzen antipathisch gewesen und geblieben, trotz

[1]) Sophokl. Oed. Kol. 1623 ff.

[2]) Im Altertum gewährte vielleicht das Trophoniosheiligtum zu Lebadea dem Gläubigen unter vielen Gefahren und Beschwerden einen unmittelbaren Einblick in die Unterwelt? Gerne aber möge jedem überlassen bleiben, was er aus dem Bericht hierüber bei Pausanias (IX, 39) machen will.

[3]) Im britischen Museum. — Für sonstige Kunstwerke, besonders unteritalische Vasenbilder vergl. Baumeister, Denkmäler, Art. Unterwelt.

Pythagoras, Pindar, Empedokles und Plato. Bei ihrem so stark betonten Pessimismus war es ein schlechter Trost, sich — angeblich von alten Sehern und Weihestiftern — sagen zu lassen, man sei auf die Welt gekommen zur Strafe für das in einem frühern Leben begangene Böse[1]); was aber die Zukunft nach dem Tode betraf, so mußte das weit vorwiegende Gefühl einen definitiven Schicksalsentscheid — welcher es auch war — allem weitern „Kreislauf der Zeugung" vorziehen. Es bedurfte schon einer sublimen Ethik, um durch strenge Lebensführung den Uebergang in ein bevorzugtes neues Wesen vorzubereiten.

Die Orphiker, zu welchen wir uns hier wieder zu wenden haben, übten und verordneten nun Askese — wie weit jedesmal mit innerem Ernst, mag unentschieden bleiben. Die Askese war wiederum etwas Ungriechisches wie die Metempsychose, und wo sich gleichwohl bei den Griechen das eine findet, wird auch das andere in der Nähe sein. Die Weihe, welche wie eine Aufnahme in einen Orden erfolgt sein mag, wird geheime Privatweihe gewesen sein, wie denn der ganze orphische Kultus, scheint es, nicht in Tempeln vollzogen wurde und nicht verbunden war mit Aufführungen eines Mythus (*δρώμενα*); sein chthonischer Dionysos ist eine ganz andere Gestalt als der brausende und tosende Gott der städtischen Feste. Mit dieser Askese und Weihe hing nun wenigstens stellenweise eine eigene orphische Denkart und Sitte zusammen. Manche hielten, wie oben gesagt, mit, aus peinigender Sorge wegen des Jenseits, hauptsächlich wohl um böser begangener Taten willen; bei andern dagegen, freilich wohl nur bei einer kleinen Anzahl, scheint sich das völlig ungriechische Gefühl einer allgemein menschlichen Sündhaftigkeit ausgebildet zu haben, gegen welche der einzelne durch Frömmigkeit und Sittenstrenge ankämpfen könne. Von der sittlich geringen Beschaffenheit der meisten Menschen, einzeln genommen, war man längst überzeugt, und Bias und Pittakos hatten Sprüche dieses Inhaltes hinterlassen; aber erst bei den Orphikern handelt es sich um sündhaftes Wesen der Menschheit als solcher. Und sowie die Ansichten vom Unheil sich unterschieden, so auch die von den Mitteln der Reinigung. Die altübliche Katharsis seit der Heroenzeit hatte sich nicht bezogen auf ein allgemeines Bewußtsein des Bösen in der

[1]) Cicero, fragm. philos. Orelli IV, 2, p. 485.

Menschennatur, sondern auf irgend eine, vielleicht ohne große subjektive Verschuldung begangene äußere Tat, welche objektiv als mit einem Fluch beladen galt, wie z. B. jede Tötung, und durch bestimmte Zeremonien gesühnt werden konnte; die ernstere orphische Lehre und Weihe dagegen verlangte wirklich eine Art von innerer Wandelung oder Sinnesänderung, verbunden mit frommer Haltung im Leben. Wie unecht auch die mythische Begründung dieses ganzen Tuns und wie zweifelhaft auch die Persönlichkeit einzelner Orpheusweihemeister (Orpheotelesten) von Anfang an sein mochte, so muß es doch echte Erscheinungen selbst im athenischen Leben gegeben haben. Noch Euripides hat für die Bühne der spottliebenden Stadt aus dieser Voraussetzung die Idealgestalt seines Hippolytos schaffen können, ohne damit ausgelacht zu werden. Der reine Jüngling ist ehelos, absolut enthaltsam und eifriger Diener und Genosse der jungfräulichen Artemis, eine geweihte, heilige Persönlichkeit; er glaubt sich waschen zu müssen, nachdem er die freveln Reden von Phädras Amme gehört hat; dabei ist er Vegetarianer wie die orphisch Gesinnten überhaupt, welche alles Leben schonten und auch die Tieropfer vermieden. Auf die Vorwürfe und Verdächtigungen seines Vaters: „unter erhabenen Reden werde Schändliches getrieben," — antwortet er ruhig und mit Würde: er wisse die Götter zu ehren und mit Freunden umzugehen, welche von strenger Sitte seien wie er; gegen Leute seines Umganges übe er keinen Hohn[1]); das allgemeine hellenische Lebensziel: Sieg in Wettkämpfen und Freundesumgang mit den Trefflichen sei auch das seinige. Endlich legt er wiederholentlich ein starkes Gewicht auf das Eidhalten, woraus zu schließen ist, daß dies ein Kennzeichen der strengern Orphiker war.

Eine genau abgeschlossene orphische Disziplin ist schon deshalb nicht mehr auszumitteln, weil die Sekte es niemand wehren konnte, beliebige Geheimzeremonien, welche man Weihen nannte, ebenfalls an den Namen des Orpheus zu knüpfen, nicht mehr und nicht minder willkürlich, als sie ihrerseits tat. So gab sich z. B. der Pantheismus als orphisch, wenn er sich in das griechische Bewußtsein einzudrängen versuchte, aber auch jeder mit Geheimnis umgebene, sich priesterlich gebärdende Schwindel bezog sich gerne auf Orpheus. Doch scheint sich ein Stamm ernsthafter Orphiker

[1]) Was sonst die Art des damaligen Atheners war: man erinnere sich an das *τί σὺ λέγεις;* und an das *Ἀττικὸν βλέπος* des aristophanischen Pheidippides.

behauptet zu haben, welcher sich in der Folge mit den spätern Pythagorikern verschmolz, bis endlich alle diese Richtungen in den Neuplatonismus einmündeten.

Der Staat, auch der attische, welcher sonst mit Asebieprozessen so rasch bei der Hand war, ließ Geheimdienste aller und auch dieser Art gewähren, sobald sie nicht als neue Verehrung fremder Götter eingeklagt werden konnten oder den Verdacht von Verbrechen wie Pharmakeia auf sich liegen hatten, ein Begriff, welcher Zauber und Giftmischerei zusammen umfaßt. Auch bestand der Staat, d. h. die herrschende Schicht von Politikern, mit der Zeit selber zu sehr aus Leuten, welche es erwünscht fanden, „zu opfern und dabei nach Belieben Unrecht zu tun“ [1]) — denn, hieß es, mit Opfern, besänftigenden Gelübden und Geschenken seien Götter ja „herumzubringen“, so daß sie die Ungerechten straflos ließen; wenn aber mit Strafen und Hades gedroht werde, so vermöchten ja Geheimweihen und lösende Götter (λύσιοι θεοί) so vieles! — Und so behaupteten sich (abgesehen von den anerkannten Geheimdiensten mancher Tempel, von welchen hernach die Rede sein soll) neben den Orpheotelesten auch Winkelweihen verschiedener Art. Ihr Hauptvorzug mochte darin bestehen, daß sie einer persönlichen Angst und Sorge entsprachen, und zwar in dem Augenblick, da man ihrer bedurfte, ja vielleicht, wenn es sein mußte, ohne andere Mitwisser als den Weihepriester. Im IV. Jahrhundert wagten sich in Athen Vereine solcher Geweihten in förmlichem Aufzug auf die Straße, wie es das Interesse der Reklame erheischen mochte. Die anschaulichste Schilderung solchen Treibens stammt zwar nicht aus unparteiischem Munde; es ist Demosthenes [2]), welcher seinen Gegner Aeschines nach Kräften verächtlich machen will durch Szenen aus dessen früherem Leben, da er bei einem, wie es scheint, phrygisch gefärbten Geheimkult Dienste getan, allein die einzelnen Züge des Bildes müssen aus dem Leben gegriffen sein.

„Als du zum Manne erwachsen warest, lasest du der Mutter, wenn sie Weihen vollzog, die Formelbücher vor und halfest ihr das übrige Geräte besorgen, indem du den zu Weihenden Hirschfelle umbandest und aus dem Mischkrug zu trinken gabest; du reinigtest sie und wischtest sie ab mit Lehm

---

[1]) Ἀδικητέον καὶ θυτέον! Plato de re p. II, 8, p. 365 e. Auf diese und andere Aussagen ist unten zurückzukommen.

[2]) Demosth. de corona 259 (al. 313. 314).

und mit Kleie, dann hießest du sie aufstehen und sprechen: das Ueble mied ich, das Bessere fand ich [1]). Dabei pflegtest du dich zu rühmen, daß noch nie Einer so (schön) geheult habe, und das glaube auch ich, denn man muß nicht meinen, daß der, welcher jetzt so laut redet, nicht einst auch herrlich habe heulen können. Bei Tage aber führtest du die saubern Schwärme der mit Fenchel und Weißpappel Bekränzten durch die Gassen, indem du die Schlangen drücktest und über deinen Kopf emporhobest; dabei riefest du: Euoi Saboi! und tanztest dazu: Hyes Attes! Attes Hyes! während die alten Weiber dir zuriefen: Anstimmer! Anführer! Efeuträger! Wannenträger! u. dergl. m. Zum Lohn aber erhieltest du in Wein getauchte Brocken und gewundene Bretzeln und Kuchen!"

Bevölkerungen, welche an riesige dionysische Schwärme und Nachtfeste gewöhnt waren, mochten solch einen Auftritt auf der Gasse übersehen, die Griechen wurden nicht nervös, wenn irgend etwas, das an eine Religion erinnerte, öffentlich in Kostüm auftrat. Abermals ein halbes Jahrhundert später finden wir bei Theophrast [2]) als einen in Athen kenntlichen Typus jenen „Abergläubigen" samt denjenigen Gattungen von Leuten, welche von ihm lebten: dem Vorzeichendeuter, dem Traumdeuter, dem Seher, dem Vogelschauer, endlich dem Orpheotelesten, von welchem er sich allmonatlich samt Familie weihen läßt. Hier sind wir schon in der Nähe der gewöhnlichen Lustrationen angelangt, welche in prophylaktischer Weise tagtäglich von Griechen und Römern vorgenommen wurden, um gegen irgend etwas Mißliches, und wäre es auch nur ein böser Blick, gefeit zu sein; der Weihekünstler wird die Leute mit keiner Lehre bemüht, sondern gegen ein Billiges seine Zeremonien vollzogen haben.

Bisher ist von ekstatischen oder asketischen Götterdiensten und Weihen die Rede gewesen, welche an keinen einzelnen Ort gebunden, sondern einer freien Ausbreitung fähig waren. Mit Samothrake [3]) betreten wir ein bestimmtes Heiligtum, dessen Weihen altberühmt, freilich aber in ihrem Wesen so dunkel und fraglich sind, wie die dortigen Götter, die Kabeiren. Nicht, daß es über diese Mysterien an Mythen und Sagen gefehlt hätte, welche sich ja überall massenhaft um alle heiligen Stätten Griechenlands

[1]) Ein auch sonst bekannter Spruch bei verschiedenen Mysterien.

[2]) Theophr. Charakt. 16.

[3]) Diodor V. 47—49; vergl. IV, 43. 48. 49. — Apollon. Rhod. I, 915.

spinnen, aber man erfuhr nichts Sicheres von Göttern und Weihen[1]. Der Hauptgewinn, den man davon zu haben glaubte, war Sicherheit in Seestürmen und andern Gefahren, und von geretteten Seefahrern fand sich im Heiligtum eine Menge von Exvotos[2]), seit den goldenen Schalen, welche einst von den dankbaren Argonauten hierher geweiht worden waren. Es war ganz angemessen, daß man Fürstenkinder nach der Insel führte, damit sie künftig gegen Gefahren zur See gefeit sein möchten; hier haben Philipp und Olympias in früher Jugend ihre erste Bekanntschaft gemacht[3]). Nachher haben Diadochen hier herrliche Bauten errichtet, auf demselben hochragenden Felseneiland, wo vor alters schon Kadmos die Weihen empfangen haben sollte vor jener berühmten Hochzeit[4]) mit Harmonia, welcher die großen Götter beiwohnten; und auch Jason, die Dioskuren, Herakles und Orpheus sollten hier die Weihen begehrt und erhalten haben. Das Ritual, welches gegen Schiffbruch sicherte, kann ein besonders feierliches und ergreifendes gewesen sein, denn es hieß, daß die Eingeweihten sich hernach frömmer, gerechter und in allen Beziehungen besser als nach ihrer bisherigen Weise erwiesen[5]).

Wenn auf Samothrake die Weihen noch einen sehr besondern Zweck hatten, so gilt dies nicht mehr von den Mysterien zahlreicher anderer griechischer Tempel, vielmehr sind diese Feiern um ihrer selber willen da. Nur muß man sich in jeder Beziehung hüten, das berühmteste Beispiel, die eleusinischen Weihen, als normal anzunehmen. Denn diese sind eine Schöpfung des in jeder Beziehung exzeptionellen Athen, welches seine ganze Phantasie Jahrhunderte hindurch damit verknüpft hatte und die der übrigen Griechen mitriß. Und wenn in Eleusis ein seliges Jenseits verbildlicht wurde, und die Feier den chthonischen Göttern galt, so war dies wohl ebenfalls so bei mehrern andern Mysterien, namentlich bei den Nachahmungen der eleusinischen, aber durchaus nicht bei allen, denn manche gingen in den Tempeln anderer Götter vor sich[6]), wo der Gedanke ans

[1]) *Μηδενός ἐν Σαμοθράκῃ μυστικοῦ λόγου περὶ Καβείρων λεγομένου*, Strabo X, p. 472. Im Opferritual vernahm man, wie gesagt, noch den alten Dialekt der Insel.

[2]) Cicero de nat. deor. III, 37.

[3]) Plut. Alex. 2.

[4]) Welche nach Diodor nicht in Theben, sondern auf Samothrake stattfand.

[5]) Diodor V, 50. Diese Worte beziehen sich offenbar auf die samothrakischen, nicht auf die Mysterien überhaupt.

[6]) Eine Aufzählung bei C. Fr. Hermann, gottesdienstl. Altert. § 32, 6.

Jenseits außer Betracht fiel. Auch darf man diejenigen Mysterien, von welchen nun zu handeln ist, nicht mit tiefern Gedanken von Sünde und Erlösung verknüpfen, denn der Grieche ist, wie oben gesagt, von jeher unbußfertig gewesen, und wenn hie und da ein Schuldbewußtsein bei Dichtern oder im Leben zum Vorschein kommt, so ist es Furcht vor den äußern Folgen des Begangenen, oder vor dem Fluch, welcher auf einer bestimmten Gattung von Tat ruht, abgesehen von ihrer Schuldbarkeit. Die vorläufige Reinigung der Mysten war vielleicht nicht viel mehr, als was vor jeder wichtigen Kulthandlung zu geschehen pflegte, und wo einen oder zwei Tage gefastet oder Klage[1]) geübt wird, so ist dies etwa eine Trauer um den leidenden Gott und noch lange keine Askese, welche ja im ernstlichen Sinne erst da anfängt, wo man das ganze Leben darauf einrichtet. Beim orphischen Dienst fand sich, wie wir sahen, etwas der Art, sonst aber war der Grieche zum Asketen verdorben, und quälerische Kasteiung kommt erst in der Kaiserzeit auf griechischem Boden vor[2]). Auch wo bei den Weihen Glück im Jenseits in Aussicht gestellt wurde, wird man wohl tun, sich die erbauliche Stimmung nicht gar zu ernst vorzustellen.

Welches die Hergänge waren, wird man nun wohl im einzelnen nie mehr ermitteln können, aber einiges mittelbare Licht wird doch auf die Sache fallen, je nachdem man die Frage stellt[3]). Sie mag dahin lauten: welcher Art im ganzen können, gemäß den überlieferten Umständen jene Geheimnisse gewesen sein? und welches ist ihr wahrscheinlicher Ursprung?

Das so neugierige und neidische Griechenvolk hat sich bekanntlich bis zur christlichen Zeit niemals unter irgend ein Banner gesammelt, um das Adyton eines Mysterientempels zu erstürmen[4]); daneben denke man sich die Lage eines Geheimdienstes in unserer Zeit, um zu wissen, was dies heißen will. Vor allem also mögen jene Vorgänge von einer Gattung

---

[1]) Irgend ein Moment von Trauer oder Klage kam in diesen Mysterien regelmäßig vor.

[2]) Wovon unten bei Anlaß von Plutarch de superstitione.

[3]) C. Fr. Hermann a. a. O. enthält eine vortreffliche Sichtung dessen, was man wirklich wissen kann. — Die neuere Freimaurerei, welche schon hat an die Mysterien anknüpfen wollen, täte am besten, die Hände davon zu lassen.

[4]) Bei dem Angriff auf Eleusis im II. Jahrh. n. Chr., welchen Aristides Rhetor beklagt, hat man mit vollem Grund bereits auf Christen geraten. Siehe unten.

gewesen sein, welche nicht zu Haß und Gier reizte; sie können schon keinen irgend beträchtlichen materiellen Genuß mit sich geführt haben, während der öffentliche Kult so reichlich in Volksspeisungen und Spielschau ausmündete. Beneidenswert für den draußen Stehenden konnte dann etwa der schöne Anblick der Vorgänge sein, und im höchsten Grade ersehnt war, was man in Eleusis sah, allein dies sah ja zuletzt jeder Athener und jeder Fremde, der einen athenischen Gastfreund hatte. Wie schwer oder leicht es anderswo war, zu den Weihen zugelassen zu werden, wissen wir im einzelnen nicht, man wird aber für den tadelfreien Ortsbürger eher eine leichte Zulassung annehmen dürfen, weil auch der Fremde so häufig die Weihen mitmachte — und er hat immer geschwiegen, von Herodot bis auf Pausanias. Unter den Zeremonien der Aufnahme kam — man weiß nicht, bei welchen Mysterien — der sogenannte Thronismos vor, wobei die Einweihenden den neuen Genossen auf einen Thron führten und ihn im Kreise umtanzten, vielleicht weil er in diesem Augenblick die Gottheit selbst vorstellen sollte [1]).

Ferner ist hier abermals zu erinnern an jenes griechische Grundgefühl, wonach alle Andacht ein Besitz derer war, welche sie stifteten und übten, mochte es eine Polis, eine Korporation oder wer sonst [2]) sein. So lange es noch irgend ein Recht gab, gehörte auch ein Geheimdienst denjenigen, die ihn vollzogen; es läßt sich aber glauben, daß selbst die nicht eingeweihten Bürger darauf stolz sein konnten, wenn es in ihrer Stadt recht angesehene Weihen gab, ja wenn es Weihen überhaupt gab; das Vorurteil zugunsten derselben scheint ein allgemeines gewesen zu sein.

Beachte man sodann, daß diese Dinge offenbar von selbst und an vielen Orten entstanden oder freiwillig von anderswo her (wie sich zeigen wird, öfter von Eleusis) übertragen worden sind; nicht ein Verein verabredeter Priester hat sie der Nation auferlegt, und auch das Geheimhalten ist nicht von einem privilegierten Stande eifersüchtig erzwungen worden, sondern Sache einer heiligen Furcht und Scheu und allgemein

---

1) Dio Chrysost. I, 222. de dei cognitione. — Gehörten etwa hierzu als Ritualien die Gesänge, welche unter dem Namen θρονισμοί erwähnt werden? Vergl. Westermann, Biogr. p. 78. 102. — Die Isisweihen bei Apulejus sind hier absichtlich übergangen.

2) Selbst ein τελεστήριον oder Weihehaus für eine einzige Familie wird erwähnt.

gebilligt gewesen. Was war es nun, das so spontan überall zu Geheimdiensten gestaltet werden konnte? Und woher kam das Aehnliche in diesen Begehungen, welches die Entstehung von gemeinsamen Begriffen und Namen (τελεταί, ὄργια, μυστήρια) möglich machte?

Man wird kaum irre gehen, wenn man anknüpft an die Jahresfeste und andern größern Feiern der öffentlichen Kulte, deren Mittelpunkt außer dem Opfer ein heiliges Drama war, welches den Mythus der betreffenden Gottheit mimisch darstellte. Ist nun ein Teil hievon gleich von Anfang an heimlich gefeiert worden? oder erst mit der Zeit [1]) ins Geheimnis getreten? und dann aus welchem Grunde? Mit großem Recht ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß die betreffenden Mythen in einer uralten Gestalt mögen vorgeführt worden sein, aus der Zeit, da das Epos noch nicht über Götter und Heroen seine Schönheit verbreitet hatte, und daß das Rauhe und Wunderliche — sowohl in der Gestalt als im Mythus der Gottheit — sich ins Innere des Heiligtums zurückgezogen haben kann, weil es nicht mehr ganz verständlich war. Das einmal Eingeführte abzuschaffen, lief jedoch gegen die griechische Art; man behielt es bei für eine beschränkte, durch besondere Einweihung abgegrenzte Zahl von Anwesenden, für welche diese Teilnahme sogar eher eine Pflicht als ein Vergnügen gewesen sein kann. Diese Zahl konnte bei der Kleinheit des Innern [2]) der meisten Tempel keine sehr große sein. Glücklicherweise hat die deutsche Sprache für Hergang und Stimmung hier noch das gemeinsame Wort „Weihe"; von besonders heftiger Aufregung (wie bei den dionysischen Schwärmen) oder von stummer Betäubung wird wenigstens nichts gemeldet, und jede Erklärung durch Hypnose u. s. w. wird man völlig aus dem Spiele lassen müssen.

Noch ein anderer Umstand mochte zur Geheimfeier führen: Das heilige Drama scheint öfter die Erzeugungen, Geburten und Vermählungen von Göttern dargestellt zu haben, Dinge, welche etwas Unschickliches und

---

[1]) Daß man in der Folge den Ursprung der Geheimweihen in uralte Zeiten verlegte, verstand sich bei allem, was Ehrfurcht in Anspruch nahm, von selbst. Manche Weihen mochten wirklich aus einer sehr frühen Zeit stammen; auch soll die hier entwickelte (längst bekannte) Vermutung nur eine der möglichen Erklärungsweisen sein.

[2]) An einigen wenigen Orten gab es in der Tat auch größere, besondere Weihegebäude (μέγαρα, οἰκήματα), wahrscheinlich weil der Tempel nicht genügte.

für die Menge Komisches erst erhielten, seit das Epos die Götter zu vollkommenen Menschengestalten hatte werden lassen. Es wäre begreiflich, daß man nunmehr diese Vorgänge, auch wenn sie in einer sehr primitiven und nur andeutenden Form sichtbar gemacht wurden, den Augen der Menge entzog, und diese es sich gefallen ließ. In später Zeit, an den Rändern der griechischen Kultur, mochte es einen Pöbel geben, der von so etwas hatte reden hören und nach solchen Anblicken lüstern geworden war, wie jene Paphlagonen von Abonoteichos „in Bauernschuhen und nach Knoblauch duftend"; diesen führte der berüchtigte Gauner Alexander[1]) eine dreitägige Weihe vor, wie sie sich dergleichen einbilden mochten, und den Schluß machte sein eigener Konkubitus als Endymion mit einer Selene. Nun aber hatte schon längst die Komödie des Epicharmos und die sogenannte mittlere attische Komödie, so weit sie Götterposse war, göttliche Liebschaften in skurriler Art auf die große offene Szene gebracht, und daneben mochte, was bei den Geheimweihen vorging, bescheiden und fast ärmlich erscheinen: Hergänge in jenem engen Innern der Tempel, begleitet von „heiligen Worten", zum Teil auch nur von symbolischen Gebärden, zu deren Verständnis man schon hellenischen Geist haben mußte, das Ganze gewiß nur von mäßigem Reiz des Anblickes. Bei diesem Gedankenbild wird man sich völlig frei machen müssen von der Voraussetzung derjenigen „Illusion", welche heute verlangt wird, wenn irgend ein dramatischer Vorgang dem Publikum glaubhaft gemacht werden soll, vollends aber von dem Aufwand an optischen Künsten aller Art, welchen die heutigen Ausstattungsstücke und Feerien um so gebieterischer verlangen, je geistesleerer sie an sich sind[2]). Sogar bei den Weihen von Eleusis werden wir dies zu erwägen haben.

Die wörtliche Mitteilung an die Mysten ist nirgends überliefert. Hie und da muß sie von einigem Umfang gewesen sein, indem man für nötig fand, sie schriftlich aufzubewahren. Im Demetertempel zu Pheneos[3]) lag die betreffende Schrift zwischen zwei großen Steinplatten verschlossen; bei den größern Mysterien des Tempels wurden dieselben geöffnet, die

[1]) Lucian. Alex. 37. 38. Der ganze Bericht von dieser Karikatur aller griechischen Religion ist überhaupt nicht ohne Wert für die Kenntnis des Echten.

[2]) Es versteht sich wohl von selbst, daß bei den Geheimdiensten auch Opfer vorkommen konnten; ein etwas abenteuerlich erzähltes bei Pausan. IX, 8, 1.

[3]) Pausan. VIII, 15, 1 γράμματα ἔχοντα ἐς τὴν τελετήν.

Schrift den Eingeweihten vorgelesen und des Nachts wieder eingeschlossen. Wahrscheinlich glaubte man, nur so die ganz genaue Beobachtung des Rituals von Eleusis zu sichern, dessen Nachahmung das von Pheneos war. Bei der Neugründung von Messene unter Epaminondas war die sofortige Herstellung der uralten, einst von Eleusis entnommenen Weihen der großen Göttinnen eine der allerwichtigsten Angelegenheiten, und nun „fand" man die einst von Aristomenes verborgene zusammengerollte Zinnplatte, welche das Ritual enthielt; der Inhalt wurde dann in Bücher umgeschrieben [1]).

Am ängstlichsten scheint man verfahren zu sein mit gewissen symbolischen Gegenständen, welche in Körben und sogenannten cistae aufbewahrt wurden. Die Geschichte von Miltiades und der Tempeldienerin der chthonischen Götter auf Paros [2]) zeigt, daß solchen (uns völlig unbekannten Dingen eine magische Kraft zugetraut werden konnte. Immerhin wurden bei öffentlichen Prozessionen solche cistae, freilich verschlossen, mitgetragen.

Die Weihen von Eleusis, von welchen nun zu handeln ist, sind oft (und bereits im Altertum) viel zu sehr als Norm für alle Geheimdienste angenommen worden, während sie sich von den Mysterien anderer Heiligtümer schon ganz äußerlich auf das stärkste unterschieden als Massenweihen. Sodann haben die Ambitionen des ganzen vorzeitlichen und historischen Athen, die Phantasien des ganzen griechischen Volkes eine Ueberlieferung von Ehrfurcht und Entzücken hinterlassen, welche noch heute forttönt, wobei uns der wahre Hergang und Inhalt vorenthalten geblieben ist, während sich Bergeslasten von Antiquitäten darüber aufgetürmt haben [3]). Es ist zu beklagen, daß von den zahllosen Christen, die noch als Heiden diese Weihen mitgemacht haben müssen, keiner das aus Scham und Verachtung gemischte Gefühl hat überwinden mögen, welches einer genauen Aufzeichnung des Geschehenen entgegenstand.

Eleusis war der Ort, wo Demeter nach langem Suchen durch alle Lande die Kore (Persephone) gefunden hatte; ihnen beiden allein galt ur-

[1]) Pausan. IV, 26. 27.

[2]) Herodot VI, 134. 135. Wie geheim mit solchen Dingen getan wurde, vergl. Pausan. I, 27, 4 über die Obliegenheiten der Kanephoren.

[3]) Die Athener hatten einst schon die Anführer des Zuges der Sieben gegen Theben in „ihrem Eleusis" bestattet. Lysias or. II, § 10.

sprünglich der Geheimdienst, welchen Demeter selbst die Gebieter von Eleusis gelehrt haben sollte, und welcher von frühe an auf das Schicksal nach dem Tode muß bezogen worden sein. Im homerischen Hymnus auf die Göttin lauten die daran (V. 476 ff.) geknüpften Verheißungen noch bescheiden: „Glücklich, wer von den Erdmenschen dieses geschaut hat (ὄπωπεν); im dunkeln Schattenreiche ist das Geschick der Geweihten und der Ungeweihten nicht dasselbe." — Das Alter der Weihen konnte man natürlich kaum hoch und mythisch genug ansetzen; sicher ist nur, daß wenigstens das Heiligtum mit wichtigem Kult schon vor der dorischen Wanderung bestand, indem die neleidischen Herrscher von Ephesos bereits die erbliche Priesterschaft der eleusinischen Demeter mit sich über Meer bringen konnten[1]. Es gab Gottheiten, welche solche Uebertragungen ihrer Kulte und Mysterien furchtbar straften, wie z. B. die Kabeiren von Theben[2]; Eleusis dagegen war offenbar nicht eifersüchtig, und eine Anzahl von Tempeln der Demeter und der Kore hatten Geheimdienste, welche den eleusinischen zugestandenermaßen nachgeahmt waren[3].

Nur von Nichtathenern konnte dies als begehrenswert betrachtet und dann in ihren Heimatorten eingeführt worden sein, und hieraus darf man schließen, daß in Eleusis auch solche schon frühe waren zugelassen worden. Auf eine alte Zeit dieser Uebertragungen deutet nämlich der Umstand, daß dabei Dionysos noch nicht mitgenannt wird. Irgendwann aber trat auch dieser in Eleusis zu der Gruppe Demeter-Kore als Bräutigam der letztern hinzu[4], und zwar hier unter dem Namen Jakchos (Hall), welcher zugleich den Gesang des großen Festzuges bedeutet.

---

[1]) Strabo XIV, p. 633.

[2]) Pausan. IX, 25, 5 ff.

[3]) Pausan. VI, 1, 4; IV, 14, 1; IV, 15, 4 die Hauptaussagen in betreff von Andania — Dann II, 14, 1 über Keleai — VIII, 14, 8 über Pheneos, vergl. VIII, 15, 1. — Dann IX, 4, 2 über Platää, wo sich wenigstens ein Tempel der Demeter Eleusinia befand; — vergl. Plut. Aristid. 11 über den sehr alten Tempel derselben Göttin und der Kore in Hysiä. — Eine späte Uebertragung in Megalopolis Pausan. VIII, 31, 4.

[4]) Vergl. Schöll, Anm. zu Herodot VIII, 65 mit weitern Ausdeutungen dieses eleusinischen Dionysos. Laut Nonnos (bei Eudocia 273) wäre er der von Zeus erzeugte Sohn der Kore. Laut Aristides Rhetor or. IV, (ed. Dindorf I, p. 50): Beisitzer der eleusinischen Göttinnen, waltend über die Erdfrucht und die Nahrung der Menschen. — In Italien sind Ceres, Liber und Libera gewiß schon eine sehr alte Zusammenstellung.

Mit den Jahrhunderten wurde aus diesen Weihen ein gewaltiges periodisches Ereignis, über dessen Aeußerlichkeiten wir sehr vielseitig unterrichtet sind: über die dazu gehörenden Bauten schon in Athen selbst, dann an der heiligen Straße und endlich über das mächtige Anaktoron oder Megaron in Eleusis, den Wunderbau des Iktinos, welcher so viele Menschen fassen konnte als ein Theater [1]); sodann über die priesterlichen Verrichtungen und deren Erblichkeit in athenischen Familien, über das Zeremoniell des Zuges und der Vorbereitungen, über die Verteilung der Funktionen auf die verschiedenen Tage u. s. w. Jede Einzelheit hat hier ihre Motivierung, ihre stützenden Seitenmythen. Im Verlauf der Zeit hatten sich die Feste in ein größeres mehrtägiges und ein kleineres, die Weihen aber in zwei vorbereitende und einen vollendeten Grad geschieden, womit eine Steigerung des Verlangens bewirkt worden sein soll. Eleusis servat, quod ostendat revisentibus, heißt es bei Seneca [2]). Bei den Griechen verbreitete sich die Ueberzeugung, daß dieser Geheimdienst hoch über all denjenigen stehe, welche anderswo begangen wurden; mit einander waren gewachsen die prächtige und feierliche Ausstattung und die Meinung der Griechen von einem tröstlichen, beglückenden Inhalt: das Wiederemporsteigen der Kore, wahrscheinlich auch das Wiederaufleben des Jakchos waren Sinnbilder eines seligen Jenseits für die Menschen geworden. Was Athen und Attika sonst in der Hellenenwelt vorstellte, mochte schon seit Peisistratos für die übrigen ein Gegenstand von Sorge und Feindseligkeit sein, und seine Handelsmacht wurde gewiß mit Neid angesehen, die Eleusinien dagegen waren eine ganz große geistige Einwirkung Attikas auf Gesamthellas, und dies wußte man an Ort und Stelle und pflegte dieses Gefühl. Schon vor den Perserkriegen konnte jeder Hellene eingeweiht werden, der einen athenischen Weihepaten (Mystagogen) hatte, und später sogar Leute von allen Völkern, gentes orarum ultimae, wie Cicero sagt [3]); wer dann dennoch als Ungeweihter sich eindrängen wollte, konnte allerdings des Todes sein, und um 200 v. Chr. richteten die Athener einige Akarnanen hin, welche ungeweiht den Eleusinien beigewohnt hatten. Sodann muß

[1]) Strabo IX, p. 395.

[2]) Quaest. nat. VII, 31.

[3]) Cicero, de nat. deor. I, 42. — Auch die Frauen waren zugelassen und bei Demosthenes (in Neaeram) lädt Lysias seine Geliebte nach Athen unter Versprechen der Einweihung.

auch der Myste des gewöhnlichen Grades nicht nur einige Darstellungen des Mythus, sondern den großen Haupteffekt — das „Licht" von Eleusis [1]) — zu genießen bekommen haben, indem sonst keine so allgemeine Begeisterung geherrscht hätte; der Vorzug des höchsten Grades, desjenigen der Epopten, bestand vielleicht nur darin, daß diesen ältere, geheimere Symbole vorgezeigt wurden. Ferner war an den Weihen ein großes, glänzendes Fest, sogar mit Wettkämpfen, für jedermann herangewachsen, ungerechnet was mitlief zum Zuschauen und zum Markte. Wenn man erwägt, daß schon der ganze Mythus von Triptolemos, von der Getreidefrucht und der frühesten Gesittung, sich auf Eleusis und sein Gefilde, das früheste Kornfeld der Welt, bezieht, so wird kaum mehr zu sagen sein, wo in Wort und Zeremonie die eigentlichen Eleusinien begannen.

Die vorgängigen Reinigungen, welche bei allen Mysterien Gebrauch waren, mögen hier, bei dem großen Zudrang, ganz besonders summarisch vorgenommen worden sein; es hieß: ans Meer, ihr Mysten; ἅλαδε μύσται! — und eine Benetzung mit Seewasser wird wohl genügt haben, wie vor den kleinen Eleusinien eine Waschung am Ilissos [2]); überhaupt wird man sich hüten müssen, eine allzu ernste Erbaulichkeit vorauszusetzen. Womit dann die Weihe selbst anhob, ist uns völlig verschwiegen geblieben; man erfährt nur etwa von einer Art von Sakrament, nämlich vom Genießen eines Mischtrankes, auch vom Hineinlegen heiliger Gegenstände aus einem Korb in eine Lade u. dergl. Unter allen Umständen aber wird das Wort des Aristoteles [3]) über die Weihen im allgemeinen auch für die eleusinischen seine Geltung haben: die Geweihten haben nicht etwas zu lernen, sondern etwas zu erleben (οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν). Auch wird als Gewinn nicht Erkenntnis gerühmt, sondern glückliche Stimmung und Lösung von dem Gram wegen des früher Erlittenen; dann aber ganz besonders die bessere Hoffnung des Geweihten wegen eines glücklichern Lebensausganges, da man nicht werde in Finsternis und Schlamm zu liegen kommen, welche den Ungeweihten erwarten [4]). Weit über das hier Gesagte hinaus reichen auch die oft zitierten Worte aus Pindar, Sophokles und Isokrates nicht; laut einer dem Plato fälschlich zugeschriebenen,

[1]) Wovon unten.

[2]) Polyän. V, 17.

[3]) In einem Zitat bei Synesios.

[4]) Aristides Rhetor or. XIX. (ed Dindorf p. 121).

aber noch alten Schrift[1]) haben dann im Jenseits unter den Seligen überhaupt die Geweihten den Vorsitz, und sie begehen auch dort wieder ihre heiligen Bräuche. Aber, welches diese gewesen, erfährt man auch hier nicht.

Bei dem gewaltigen Zustrom wäre auch der kürzeste katechetische Unterricht an Ort und Stelle ein Ding der Unmöglichkeit gewesen, und über feierliche rituale Rufe[2]) kann das Mündliche nicht hinausgegangen sein. Ohnehin wären die vornehmen Eupatriden, welche die Hauptfunktionen inne hatten, sonst aber das Leben in Staat und Krieg und Rossetummeln mitmachten, schwerlich zu erbaulichen Predigten geeignet gewesen. Wörtliches, wenn es die Hauptsache war, hätte man ausgeschwatzt oder doch ausschwatzen können, die Eleusinien konnte man nur austanzen, d. h. Alkibiades und andere unbändige Spötter einer zur Ruchlosigkeit neigenden Zeit[3]) machten den Hierophanten, den Fackelträger, den heiligen Herold nach, in den uralt überlieferten Tanzschritten, bei deren Anblick Leute ihresgleichen vielleicht längst nur durch den Schrecken waren vom Lachen abgehalten worden. Immerhin war Schweigen über alles, Gehörtes wie Gesehenes, geboten: „die Potnien (Demeter und Kore) pflegen hier erhabene Weihen für die Sterblichen, über deren Zunge der goldene Schlüssel der mitfeiernden Eumolpiden schreitet“[4]).

Welche einzelnen Momente des eleusinischen Mythus dann als heiliges Drama dargestellt wurden, hat man schon zu erraten versucht: die Entführung der Kore, das Herumirren der Demeter, die Hochzeit des Pluton und der Kore, die Rückkehr der Demeter auf den Olymp[5]) u. s. w. Ohne Zweifel trat auch Dionysos-Jakchos auf und der chthonische Hermes, welchen der Mysterienherold darzustellen hatte.

Außerdem ist die Rede vom „Vorzeigen“ (*δεικνύναι*) von Heiligtümern; allein schon, was dies Verbum hier bedeutet, ist nicht ganz sicher,

---

[1]) Axiochos, p. 371 d.

[2]) Vielleicht waren von dieser Art die Mysterienworte, welche bei Plutarch, Quaest. Graec. 39 überliefert sind: *εἰς Ἀμείλους χώραν*! oder *ἥξεις εἰς Ἀρέσαντος ἕδος*!

[3]) Plut. Alkib. 19. — Andokid. de myst. 12. 16. 17. Auch der Dithyrambiker Aristagoras tanzte die Eleusinien aus. Eudocia Violar. 910.

[4]) Worte des Chores, Sophokl. Oed. Kol. 1050.

[5]) Vielleicht auch, „wie Kore wieder auf die Oberwelt mit weißen Rossen gefahren kam“ — was ja in Eleusis selbst geschehen sein sollte, vergl. Eudocia Violar. c. 266.

vielleicht ein bloßes Zulassen, Hereinlassen; die Heiligtümer waren eigentliche Bilder oder Bildwerke (ἀγάλματα), außerdem aber vielleicht auch heilige Gefäße und Geräte, oder Reliquien von der göttlichen Stiftung her. Der Hauptmoment jedoch, auf welchen das Anaktoron kunstreich eingerichtet gewesen sein muß, war ein plötzlicher Uebergang aus dem Dunkel in ein mächtiges „Licht" (τὸ ἐν Ἐλευσῖνι φῶς), welches bei den Griechen sprichwörtlich wurde. Die einzige umständliche Aussage bei Plutarch[1]) müßten wir mit den Augen eines Griechen lesen können, damit sie uns Aufklärung statt neuer Rätsel böte.

„Anfangs mühseliges Umherirren und Irrelaufen und ängstliches, endloses Gehen durch dichte Finsternis; hierauf unmittelbar vor dem Entscheid (τέλος) die Schrecknisse sämtlich, Schauder, Zittern, Angstschweiß und Erstarrung. Endlich geht ein wunderherrliches Licht auf, oder man kommt in reine Gegenden und Auen, wo es Gesang und Tanz und erhabene Dinge zu hören und heilige Erscheinungen zu schauen gibt. Hier wandelt der endlich ganz Geweihte frei und ledig, begeht die Feier bekränzt und ist mit heiligen und reinen Männern zusammen, wobei er sieht, wie der ungeweihte Pöbel in tiefem Schmutz und Dunst sich zertritt und drängt und aus Unglauben an die jenseitigen Güter der Todesfurcht verhaftet bleibt."

Vor allem muß man hier wiederum von derjenigen Illusion absehen können, die das heutige Auge bei jedem künstlich hervorgebrachten Anblick verlangt, denn jene Vision kann mit optischen Vorkehrungen zu stande gebracht worden sein, welche wir zwar reich und schön, aber gar nicht mehr täuschend finden würden. Sodann machen wir uns schwer eine richtige Vorstellung davon, wie leicht es dem Erzähler fiel, das, was er wirklich sah, in einem symbolischen Sinn zu sehen und zu berichten. Ein weites, unteres, dunkles Erdgeschoß, durch Mauern in labyrinthische Gänge verteilt, dann ein Uebergang oder Aufstieg, wo man die Kränze wird erhalten haben, endlich in voller, höchst gesteigerter Beleuchtung der gewaltige obere Raum, welcher — diesmal und zufällig auf Plutarch oder seinen Berichterstatter — wie eine Landschaft wirkte; es war das Jenseits in Verbildlichung; die heiligen Männer, mit welchen man zusammenkam,

[1]) De anima, fragm. Plutarchi ed. Teubn. vol. VII, p. 23. — Die Uebersetzung hier nach Nägelsbach, Nachhom. Theol. S. 400.

waren einfach andere Geweihte. Dabei war noch irgendwie ein Blick abwärts gegönnt, in jene Irrgänge des Erdgeschosses; diejenigen aber, welche sich hier noch in dem nämlichen Dunkel herumstießen, das man selber vor kurzem durchgemacht, werden in der Schilderung pathetischer Weise als der Weihe unfähig und unwürdig empfunden. Sie werden aber bald auch an die Reihe gekommen sein, denn es ist kaum denkbar, daß Tausende, welche nichts als das Dunkel gekostet, sich geduldig wieder hätten heimschicken und etwa auf das nächste Fest verweisen lassen. Was aber das Herumstoßen betrifft, so gibt es bei demselben Plutarch [1]) eine zweite Aussage, wonach man sich anfangs sogar mit Lärm und Geschrei herumstieß; dann erst, wenn das „Heilige aufgeführt und gezeigt" wurde, trat furchtsames Schweigen ein; von demselben Anblick des Heiligen heißt es dann weiter: „da man in das Innere tritt und das große Licht sieht, wie wenn Götterräume geöffnet werden . . ." Und mit diesen unpräzisen, ohnehin nur gelegentlich als Gleichnis gebrauchten Angaben wird man sich begnügen müssen.

Gewiß haben ernste Gemüter diese Hergänge, wie sich dieselben auch konkret gestaltet haben mochten, rein empfunden und den durch Symbole empfangenen Trost für das Jenseits zu schützen und zu bewahren gewußt. Einmal hat mitten in wilder bürgerlicher Zwietracht die Erinnerung an Eleusis beruhigend gewirkt: nach dem ersten Treffen Thrasybuls gegen die dreißig Tyrannen konnte der Mysterienherold die schöne Versöhnungsmahnung aussprechen und dabei auf die großen Weihen als auf ein Band des athenischen Volkes hinweisen [2]). Für den Patrioten war die eleusinische Feier ein großer, unerschütterlicher Ruhm von Attika, und für Athen als Stadt bis in die späteste Römerzeit ein Anlaß gewaltigen Fremdenzustroms [3]). Da aber alle Welt eingeweiht war, muß das Ganze doch zu einem bloßen sehr prächtigen Götterdienst geworden sein, welcher dann in

[1]) De profectibus in virtute c. 10, fast sicher nur auf die eleusinischen Weihen zu beziehen. — In betreff des Mystenchores der aristophanischen „Frösche" ist zu beachten, daß man sich nicht bei Festweihen, sondern im wirklichen Jenseits befindet, zu dessen Bilde indes einzelne Züge aus den Eleusinien entnommen sind. Merkwürdig, wie Jakchos hier mit äußerstem Glanze gepriesen wird, während sein Doppelgänger Dionysos eine so verächtliche Rolle spielt.

[2]) Xenoph. Hist. Graec. II, 4, 20 — wenn nicht diese Rede samt dem Auftreten des Mantis vor der Schlacht II, 4, 18 bloße Dichtung ist.

[3]) Philostrat. vita Apollon. IV, 17.

der Hauptsache schon die Konkurrenz mit Beschwörern nicht mehr bestehen konnte, denn an solche wandte sich bereits im IV. Jahrhundert v. Chr., wer wirklich wegen des Jenseits in Sorgen war. Dieselben Leute aber, welche damals im Anaktoron zusammenkamen, kannten und haßten sich im bürgerlichen Leben je nach Umständen, denn auch die Scheusäler von Athen, der Rhetor und der Sykophant, werden Mysten gewesen sein, ja gerade erst recht auch der Götterbeschwörer. Was man bei Anlaß dieser Weihen für böse Bekanntschaften auflesen konnte, lehrt die Geschichte des Dion, dessen Mysterienpate nachher in Syrakus sein Mörder wurde [1]). Bei dem Zuge von Athen nach Eleusis herrschten dieselben Spöttereien wie bei andern dionysischen Aufzügen, und was für Vetteln mitfuhren, ersieht man schon aus Aristophanes [2]). Rohere Menschen bildeten sich auf die empfangenen Weihen das Ungehörigste ein, höhnten über das Elend der Nichteingeweihten und trugen prahlerisch das Himation, das sie bei der Weihe angehabt, bis es zugrunde ging [3]). Von der andern Seite mochte ein Diogenes darüber spotten, daß die geringsten Individuen — weil sie Athener seien — als Geweihte künftig auf den Inseln der Seligen wohnen sollten, während ein Agesilaos, ein Epaminondas dem ewigen Schlamm (βόρβορος) verfallen wären.

So viel konnte zur Verherrlichung von Eleusis immer gesagt werden, daß alle Feinde, welche je in Attika eingefallen, das Heiligtum nicht zu verletzen gewagt hatten [4]), weder die wandernden Dorer noch die Perser des Xerxes, welche sonst so viele Tempel verbrannten, weder Böotier noch Lakedämonier; auch Philipp und Alexander, heißt es, hätten hier etwas Höheres erkannt, als sie selbst waren. Der erste Unglückstag war der, welchen der Redner Aristides bejammert, da Feuer eingelegt wurde, höchst wahrscheinlich von Christen, welche einen Augenblick Meister des Heiligtums gewesen sein müssen: „Von was für Menschen wurden da die heiligen Fackeln gelöscht, die Mysterien schändlich ausgetanzt, das Verborgene ent-

[1]) Plato, Epist. VII, p. 333, e. Es kam von der vielen Vertraulichkeit, welche man sich mit ξενίζειν, μυεῖν und ἐποπτεύειν zuziehen konnte. — Was man nicht viel später in Eleusis selbst an einem eumolpidischen Hierophanten erlebte, vergl. Demosth. in Neaeram, 1384.

[2]) Aristoph. Plutos 1013.

[3]) Ebd. 842 ff.

[4]) Dies vorzüglich hervorgehoben bei Aristid. Rhetor. orat. XIX (ed. Dindorf I, p. 418 ff.). Die Rede wird verschieden datiert, entweder schon vor 189 n. Chr. oder erst 218 unter Macrinus.

blößt! Es waren Feinde der unterirdischen wie der überirdischen Götter!" — Der Bau muß jedoch mit seiner ganzen Ausstattung erneuert worden sein, und die Weihen wurden jetzt wohl in Eleusis um so eifriger gesucht, je mehr sie anderswo allmählich erloschen sein mögen. Als das Christentum, dessen Mysterium längst eine ganz bewußte Konkurrenz der heidnischen gewesen war, Staatsreligion wurde, blieb Eleusis noch lange diejenige Stelle, wo sich das hellenische Heidentum vorzugsweise lebendig fühlte und sich gewissermaßen zählte. Die letzten Schicksale des Heiligtums und der Weihen sind dunkel; über Alarichs griechischen Feldzug (395 auf 396) hinaus sind die Spuren nicht zu verfolgen, wenn er gleich nicht in der Weise als Zerstörer nachgewiesen werden kann, wie man angenommen hat[1]).

Die griechische Religion zog offenbar eine ungemeine Stärke und Dauerkraft aus ihrem Kultus. Wie die geheimen Feiern verehrt und völlig unangefochten blieben, wurde soeben dargestellt; außerdem aber hatte die Götterverehrung alle Lebensfreude in den Dienst ihrer Feste genommen: alles, was bei jedem Tempel teils alljährlich, teils in größern Zeitabständen vor sich ging, und was sich daran anschloß in Gestalt von musischen, gymnastischen und hippischen Wettkämpfen, von Fackelläufen und prachtvollen Aufzügen, sowie von gewaltigen Volksspeisungen. Endlich war ja auch das ganze Drama vom Boden auf eine gottesdienstliche Veranstaltung wenigstens gewesen.

Man würde nun Unrecht tun, den Götterdienst nur noch als Vorwand von diesem allem zu betrachten; diese Dinge wuchsen von selber an ihm empor, bis sie dann allerdings die Hauptsache und der Anlaß zu stets neuen Erfindungen wurden. Die volkstümlich entstandene Religion behauptet sich als eine volkstümliche durch diese Art von Kultus und hatte nie den Haß und den Abfall der großen Menge zu befürchten. Diese, auch wenn sie verwilderte bis zum periodischen Mord der Besitzenden, hielt dennoch fest an einem Glauben, der ihr so viele Anlässe des Genusses und einer zum Teil sehr wilden Freude bot und so überwiegend auf allgemeine Unkosten, wenigstens auf Unkosten anderer vor sich ging.

---

[1]) Hierüber Gregorovius in den Sitzungsberichten der Münchner Akademie der Wissensch. 1886, Heft I.

Freilich schon im Altertum empfand man recht wohl, daß diese Dinge ihre zweite Seite hatten. In Sparta, wo man sehr auf genaue Beobachtung der Feste hielt, wurden sie doch mit mäßigem Aufwand und — so lange der Spartiatenstaat sich aufrecht behauptete, — gewiß gleichmäßig und ohne Neuerungen begangen. Lykurg, sagt Plutarch[1]), richtete die Opfer absichtlich einfach ein, damit man sie immer aus den bereit vorliegenden Mitteln vollziehen könne. Und wie so oft bei Anlaß von Sparta der Gedanke an Rom wach wird, so kann man sich auch hier demselben nicht entziehen. Ein römisch gesinnter Spätgrieche[2]), der schon an manchen griechischen Mythen schweren Anstoß nimmt, hebt den Gegensatz zwischen griechischem und römischem Festleben hervor, offenbar nicht zugunsten des erstern:

„Bei den Römern gibt es kein Fest im schwarzen Gewand, mit Trauer, wobei Weiber jammern und sich auf die Brust schlagen wegen Verschwindens von Göttern, wie es bei den Hellenen geschieht wegen des Raubes der Persephone und der Leiden des Dionysos u. dergl. Man sieht bei den Römern — obwohl die Sitten schon verdorben sind — kein schwärmerisches Treiben, kein Korybantengetümmel, keine Bettelprozessionen, kein bacchisches Toben, keine unerlaubten Weihen, keine Nachtfeste von Männern mit Weibern in Tempeln, noch irgend einen Spuk ähnlicher Art, sondern alles, was in bezug auf die Götter vollzogen oder gesprochen wird, geht bedächtig vor sich, wie sonst weder bei Hellenen noch bei Barbaren."

Wie hier die Verwilderung des Festwesens, so wird anderswo dessen Aufwand beklagt und das Bewußtsein geltend gemacht, daß es nicht immer so gewesen. Wie volkstümlich heiter sei es vor Zeiten[3]) bei den Dionysien zugegangen! Voran trug man eine Amphora Wein, ein Rebengewinde, dann zog einer einen Bock daher, ein anderer folgte mit einem Korb voll Feigen, und den Schluß machte das Symbol der Fruchtbarkeit, der Phallos; — jetzt wird dies übersehen und ist außer Brauch; dafür goldene Gefäße, welche man herumträgt und kostbare Gewänder und

---

[1]) Plut. Apophthegm. regum, prooem.

[2]) Dionys. Halik. II, 19.

[3]) Plut. de cupidit. 8, gewiß nicht erst in bezug auf die römische Zeit, in welcher Plutarch lebte.

fahrende Gespanne und Masken; was der Besitz Notwendiges und Nützliches leistete, ist jetzt verschüttet durch das Unnütze und Ueberflüssige.

Um in den einzelnen Poleis den Punkt zu ermitteln, da die Absicht auf Genuß das entschiedene Uebergewicht über den Kultus bekam, müßte man jedesmal erkunden können, wann und in welchen Uebergängen die Polis den Tempeln die Oberleitung der größern Feste abgenommen und irgend welchen politischen Organen übertragen hat. Von da an würde man in der Regel finden, daß vor allem für das Volksvergnügen gesorgt wurde. Ueber die Idee des griechischen Staates und über das, was er sich dieser Idee gemäß gegenüber seinen Bürgern erlauben konnte, ist hier nicht der Ort zu rechten; es mochte ihm frei stehen, wirkliche oder angebliche Steuerüberschüsse für das Vergnügen der Menge aufzuwenden; schon bedenklicher war, wenn er etwa die Kassen oder Vermögensbestände der Tempel vereinigte, und in Athen [1]) gab es (wahrscheinlich schon unter Perikles) außer den „Verwaltern der Stadtgöttin" auch gemeinsame „Verwalter der übrigen Götter", ohne Zweifel zum Zweck einer unbedingten Verfügung über das Götterfestwesen. Außerdem aber waren beträchtliche Teile dieses Wesens die Sache einer kunstreichen Brandschatzung der Besitzenden geworden, ganz wie andere politische Verpflichtungen, die man ihnen auferlegte. Die Choregie, welche mit reinen Staatslasten, wie z. B. die Trierarchie, völlig in einer Reihe geht, war eine vollständige Uebernahme des Chores für ein Schauspiel oder eines lyrischen Chores für einen feierlichen Götterdienst samt dem ganzen dazu gehörenden Personal, und dazu wurden die Zahlenden von ihrer Phyle durch Wahl designiert und hatten die betreffenden Chöre in einer bestimmten Reihenfolge zu leisten. Daß dabei noch Wetteifer verlangt und Siegesprämien und Belobungen erteilt wurden, lautete tatsächlich für viele schon wie Hohn, wenn sie sich dabei ruinieren mußten. Es ist wahr, daß auch das ganze Drama, die große Blüte des Dionysosdienstes, mit all seiner Herrlichkeit ohne diesen Betrieb nicht zustande gekommen wäre: der Dichter bekam durch den Archon einen auf die genannte Weise bezahlten Chor angewiesen und hatte diesem die Tänze und Gesänge einzuüben und einüben zu lassen. Auch sonst aber galt es, für eine ganze Reihe anderer

[1]) Vergl. Schöll, Athenische Festkommissionen, Sitzungsberichte der Akademie von München, 1887, Heft I.

Feste Chöre von Männern und Knaben, Tänzern und Flötenspielern zu stellen, und jeder Leister einer Choregie mußte seine Schar anwerben, bezahlen, ernähren und kostümieren[1]; vor allem aber hatte er sich nach einem Chordichter und Chorlehrer umzusehen. Gewiß kam noch in späterer Zeit viel Schönes und Geistvolles vor Auge und Ohr des Volkes; aber, wie früher gesagt, der Zwang muß diesen Dingen doch etwas von der Weihe genommen haben. Auch kostspieligen Festgesandtschaften nach fernen Heiligtümern konnte der für wohlhabend Geltende sich nicht entziehen. Und wer will noch entscheiden, wie weit ein heiliges Fest das Bestimmende oder nur der oberflächliche Anlaß war bei so mancher andern auferlegten Last, wie Wettspiele, Gymnasiarchien, Lampadarchien u. s. w.? Am athenischen Hephästosfest und am Prometheusfest z. B. wollte man außer den musischen Agonen vor allem Fackelläufer sehen, und zu deren Ausrüstung, d. h. Bezahlung, wurden die Gymnasiarchen einfach durch Wahl bestimmt. In demselben Fund von Inschriften, wo diese Kunde vorkommt, werden wir freilich auch schon belehrt, daß die Festordner der großen Hephästosprozession die Vollmacht hatten, Störer derselben (ἄν τις ἀκοσμῇ) bis zu fünfzig Drachmen und Ausschluß von der Feier zu bestrafen und noch schärfer bei gröberm Unfug. Athen mochte eben schon Leute enthalten, welche „über gar alles hinaus“ waren.

Am Ende konnte man auch an Chören zu viel bekommen, zumal wenn z. B. in der Musik das Sentimentale überhand nahm und etwa gar für besonders religiös galt. Plato[2]) klagt in betreff der größern Staatsopfer: Da trete nicht Ein Chor auf, sondern eine Menge von Chören, auch stellten sie sich nicht ferne von den Altären, sondern nahe daran auf, ihr Gesang aber sei eine wahre Blasphemie, indem sie mit Worten, Rhythmen und wehmütigen Harmonien die Seelen der Hörer in Anspruch nähmen; ja, wer die opfernde Stadt am meisten zum Weinen bringe, der trage den Wettpreis davon. Dergleichen möchte höchstens für Unglückstage taugen; da möchten etwa von draußen gemietete Sängerchöre

---

[1]) Ueber diese Verhältnisse vergl. die Rede des Antiphon de choreuta. — Eins der größten und lehrreichsten Verzeichnisse dessen, was ein einzelner sich von solchen Lasten zumuten ließ, findet sich in der XXI. Rede des Lysias.

[2]) De legg. VII, p. 800, c.

sich einstellen, wie jene Gemieteten, welche die Leichenzüge mit karischer Melodie zu begleiten pflegten.

Das verhältnismäßige Dunkel, welches seit der Diadochenzeit über der innern Geschichte der Städte von Griechenland, namentlich auch Athens, lagert, macht es unmöglich zu sagen, wie vieles von dem großen Festbetrieb sich damals behauptete, und wie lange z. B. das System der athenischen Choregien vollständig aufrecht blieb. Doch scheint, wenn es die Lage nur irgend erlaubte, das mögliche geschehen zu sein, und in der ruhigern römischen Epoche gehörte es erweislich zur Euergesie oder Munifizenz der reichern Bürger hellenischer Städte, durch Spenden an Feste und durch Uebernahme von Gymnasiarchien und Lampadarchien u. s. w. sich im Sinne der Griechen beliebt und verdient zu machen. Daß Pausanias noch an vielen Orten wenigstens Jahresfeste mit Agonen am Leben fand, wurde schon bemerkt. Je nach den Bevölkerungen widmeten die Reichen den Festen ihre eifrige persönliche Teilnahme. An der West- und Nordküste von Kleinasien gab es noch zu Lucians Zeit[1]) bei bacchischen Festen große Tanzaufführungen; der ganze vornehme Stand gab sich mit dem größten Eifer dazu her, als Titanen, Korybanten, Satyrn und Hirten maskiert zu tanzen, und das Volk saß den ganzen Tag und sah zu; alles andere war über diese Zeit vergessen.

Wenn aber auch der öffentliche Gottesdienst mit seinen Festen, Weihen und Agonen bei verringertem Wohlstand abgenommen hätte, so blieb doch der Hauskult in voller Kraft, und bei den Landleuten war dieser ohnehin der vorherrschende und gewiß oft der einzige, wenn kein eigentlicher Tempel in der Nähe lag. Kein Zweifel, daß die im griechischen Hause verehrten Götter der Familie, des Besitzes, des Geschäftes, der Liebe weit stärkere Gefühle und weit häufiger in Bewegung setzten als der ganze öffentliche Tempeldienst, und wo die Herrin gerade nicht zusah, übte die verliebte Magd ihre Andacht zur Aphrodite „mit Opfern, Beten, Flehen und Fragen bei Tag und Nacht und zündete auch ihr Lichtchen an[2])“. Vor allem war schon der Herd eine Gottheit, und über dem ganzen Gehöfte waltete der Zeus Herkeios. Geopfert wurde im Hause zu Stadt

[1]) Lucian de saltat. 79.

[2]) Babrios, fab. 10.

und Land täglich des Morgens und des Abends, und bei jeder Mahlzeit ertönte der Päan; der besondern Gelegenheiten, wie Hochzeit, Ephebie, Heimkehr von Reisen u. s. w. nicht zu gedenken. Für den Landmann waren ferner gegebene Feste alle diejenigen, welche sich auf die Jahreszeiten bezogen, und Demeter und Dionysos standen an der Spitze seiner Berufsgötter; dazu noch die besondern Geschlechts- und Familiengötter. Außerdem aber kamen im Verlauf der Generationen gewiß auch noch die tönernen und ehernen Bildchen mancher Götter des allgemeinen Kultus in das Haus des Griechen, je nach den Erlebnissen, da man ihrer Hilfe genossen, oder auf Traumgesichte hin, und auch außerhalb des Hauses stiftete die Andacht des einzelnen ungehemmt kleine Heiligtümer auf Feld und Flur.

Der Hausvater opferte und war beflissen, das Reisig an dem Altar kunstgerecht zu ordnen[1]); die Angehörigen aber durften ihm dabei helfen, und man wird nicht ohne Teilnahme — an unerwarteter Stelle, nämlich in einer athenischen Gerichtsrede — eine Schilderung davon anhören[2]), wie eifrig schon die Kinder mitmachten: „Unser Großvater, heißt es, opferte nie ohne uns; mochte das Opfer groß oder klein sein, immer waren wir dabei, nahmen teil daran. Zu den Dionysien nahm er uns jedesmal mit sich aufs Land; neben ihm sitzend schauten wir (bei den Aufzügen, Spielen u. s. w.) zu; mit einem Worte wir feierten alle Feste mit ihm, und auch wenn er dem Zeus der Habe (κτήσιος) opferte, ein Opfer, welches er sehr hoch hielt, und wozu er weder Sklaven noch Freie außer seinen nächsten Verwandten zuließ, sondern alles selbst besorgte, nahmen wir auch hieran teil und taten mit ihm beim Opfer Handreichung, legten es mit ihm auf den Altar und verrichteten alles übrige mit ihm gemeinschaftlich; und er betete für uns um Gesundheit und Wohlstand, wie es ihm damals als Großvater zukam."

Es gab also im Hause auch geheimere Opfer, von welchen u. a. die Sklaven ausgeschlossen waren; wenn aber diese letztern innerlich durch irgend etwas an Haus und Familie des Herrn gebunden waren, so geschah dies durch die Opfer und Feste des Hauses, an welchen man sie — abgesehen von jenen Ausnahmen — immer teilnehmen ließ und lassen mußte[3]).

---

1) Aristoph. Pax 1026.

2) Isäus, orat. VIII, § 15.

3) Vergl. Band I, S. 165.

Auch mit dem Hauskult konnte man es, wenn etwa die Frauen zu sehr das Wort führten, übertreiben; wie jene Worte eines Ehemannes bei Menander[1]) verraten: „Uns Verheiratete plagen die Götter am meisten, immer soll man irgend ein Fest begehen; wir haben fünfmal an Einem Tage geopfert, sieben Dienerinnen im Kreise schlugen die Pauken, die übrigen schrien dazu (ὠλόλυζον)."

Unter allen Umständen aber waren der Herd und die ringsum angebrachten Götterbilder nahezu die einzige Zuflucht des Gemütes, wenn dasselbe innerlich einmal der furchtbaren Polis entrinnen wollte. Hier konnte sie nicht eingreifen, begehrte es auch nicht, wenn sie einen Rest von Vernunft behielt. Einer aber, als er das Bild einer idealen Polis entwarf, wie sie nach seinem Geschmack sein sollte, zog auch hier die letzte Konsequenz: Plato in seinem Buch von den Gesetzen[2]). In seinem Widerwillen gegen jede Religion, die nicht der Kult seiner Polis wäre, denunziert er den Privatgötterdienst als Hauptanhalt des Aberglaubens und verlangt ein Gesetz: Niemand soll im eigenen Hause Heiligtümer besitzen! „Wenn einer opfern will, so gehe er zu den öffentlichen (Stätten) und händige seine Opfer den Priestern und Priesterinnen ein; da möge er mit ihnen beten, und wer sonst noch mit ihm beten will. Ueberhaupt sollen Heiligtümer und Götterbilder nicht leichthin errichtet werden, denn um dies richtig zu vollbringen, ist viel Verstand erforderlich. Es ist eine Gewohnheit aller Weiber und auch solcher, welche Not, Gefahr und Mangel leiden oder auch einem plötzlichen Glücksfall begegnen, (den Göttern) zu weihen, was sie gerade unter den Händen haben, und Opfer, Bild und Bau zu geloben den Göttern, Dämonen und Göttersöhnen. Und aus Schrecken bei Gesichten im Wachen und im Traum und in der Erinnerung an viele gehabte Erscheinungen und als Heilmittel für dies alles errichtet man Altäre und Heiligtümer und füllt alle Häuser, alle Dörfer damit an . . . Um dieser aller willen ist gemäß obigem Verbot (des Privatkultus) zu verfahren, außerdem aber auch um der Ruchlosen willen, damit sie nicht, indem sie dies (den Privatkult) an sich reißen, Heiligtümer und Altäre im eigenen Hause errichten und heimlich die Götter sich gnädig zu machen

[1]) Menand. bei Strabo VII, p. 297.

[2]) De legg. X, p. 909 d. ff. Was er seinen Utopen an öffentlichem Dienst von Göttern, Dämonen und Heroen allenfalls gönnen würde, hat Plato an einer andern Stelle IV, p. 717 a aufgezählt.

meinen mit Opfern und Gebeten; damit würden sie nur ihre Missetaten ins Endlose steigern und die Ahndung der Götter nicht nur auf sich, sondern auch auf diejenigen herabziehen, welche sich an sie wenden, auch wenn diese es besser meinen, bis zuletzt die ganze Stadt um der Ruchlosen willen in Mitleidenschaft käme."

Diese letztere Insinuation, wie überhaupt die ganze postulierte Religionspolizei gegen Ausgang des zehnten Buches jenes Werkes, ist natürlich ohne alle Nachachtung geblieben, wenn aber Griechenland tiefer und tiefer sank, so kam dies eher von allem andern als von bösartigen Privatopfern her. Beim Hausgötterdienst wurde natürlich manches naiv egoistische Gebet[1]) geflüstert, im ganzen mag er aber noch immer eine der unschuldigsten und tröstlichsten Seiten des hellenischen Lebens geblieben sein. Freilich um über Plato billig zu urteilen, muß man erwägen, wie den Philosophen zumute sein mochte gegenüber vom ganzen Volksglauben und seiner Macht. Sie konnten diese Lage nicht ändern, nur konstatieren, und es genügt Plato selbst anzuhören[2]):

„Man glaubt an die Mythen, welche man von der Muttermilch an, von Ammen und Müttern, mit Scherz und Ernst erzählen hört wie ein Zauberlied (*οἷον ἐν ἐπῳδαῖς*); dann gibt es bei Opfern und Gebeten zu hören und zu sehen, was die Kinder am meisten lieben, wenn mit höchstem Eifer die Eltern für sie und für sich selber das Opfer darbringen und die Götter mit Gebet und Flehen als sehr wahrhaft vorhanden anreden; ja sie mögen nur um sich sehen bei Hellenen und Barbaren: in Glück und Unglück, wenn Sonne und Mond auf- oder untergehen, überall die vollste Andacht, Niederknien, Niedersinken."

Und außer der Götterverehrung im Hause war auch die Andacht des einzelnen in Feld und Wald, an den Strömen und Quellen und am Meeresufer, welche sich ja dem geschichtlichen Urteil von Homer abwärts völlig entzieht, gewiß oft inniger als diejenige in den Tempeln. Es waren wohl Gebete um Schutz und Gedeihen, angstvolle Anrufungen, aber auch das Wort und der Gesang der weihevollen Stimmung, welche die Nähe einer Gottheit empfand. Was für ein wunderbares Verhältnis der Jünglinge einer Gegend[3]) zur Gottheit ihres Stromes, welchem sie das

[1]) Wie dasjenige bei Aristoph. Thesmoph. 276.

[2]) De legg. X, p. 887, d.

[3]) Z. B. in Phigalia, Pausan. VIII, 41, 3; vergl. VIII. 20, 2.

bis zum Beginn des Ephebenalters geschonte lange Haar zu opfern pflegten?

Und wenn das Interesse der Kunst hier neben dem der Religion hervorgehoben werden dürfte, so wäre der herrlichen griechischen Kleinkunst in Ton und Erz zu gedenken, welche — höchst wahrscheinlich doch von der Beschaffung der Hausgötter ausgegangen — eine Welt von schönen Gebilden hervorgebracht hat. Zum Hausbesitz des Reichen mochten auch jene sitzenden Silene mit Panspfeifen oder Flöten[1]) gehören, welche man aufklappen konnte; das Innere enthielt dann ein „wunderbares" goldenes Götterbildchen. Auch die Opfergeräte, Schalen, Rauchgefäße u. s. w. können oft ein wertes altes Erbe des Hauses gewesen sein.

Wenn man nun die Gesamtstärke des Kultus, das, worauf sein Wert für Kraft und Dauer der Religion beruhte, in dem Eindruck erkennt, welchen er noch immer machte, so werden gerade einige spätere Aussagen aus der bessern römischen Kaiserzeit besonders Gewicht haben. Damals hätten ja, nach einer weitverbreiteten Ansicht, Aufklärung und Philosophie den alten Glauben innerlich schon völlig aufgelöst gehabt. Es sind aber zwei literarisch und philosophisch gebildete Männer, welche bei zufälligem Anlaß, aus völlig aufrichtigem Drange, für das Beglückende im Götterdienst Zeugnis ablegen: Strabo und Plutarch.

„Griechen und Barbaren," sagt der erstere[2]), „haben das gemein, daß sie ihre Opferhandlungen mit festlicher Erholung (ἄνεσις) begehen. Diese nämlich befreit den Sinn von dem menschlichen Treiben und wendet das eigentlich Geistige (τὸν ὄντως νοῦν) zum Göttlichen. Der Enthusiasmus hat eine göttliche Eingebung in sich und nähert sich auch der Ahnung. Die mystische Bergung der Heiligtümer feiert das Göttliche, indem sie die Natur nachahmt, die sich ja ebenfalls unserer Wahrnehmung entzieht. Ebenso knüpft uns an das Göttliche die Musik — mit Tanz, Rhythmus und Melos — vermöge des Vergnügens und der Kunstschönheit. Und auch das wird mit Recht gesagt, daß die Menschen dann am meisten die Götter nachahmen, wenn sie Wohltun üben; noch besser aber hieße es: wenn sie glückselig sind, und dieser Art ist die Freude und das Festfeiern.

[1]) Plato, Symposion p. 215, a. 216. d. e.

[2]) Strabo X, p. 467.

und das Philosophieren und die Beschäftigung mit der Musik[1]) . . . Denn alles, was den Geist in die Höhe richtet, ist den Göttern nahe."

Plutarch stellt einmal[2]) überhaupt fest, daß, was die Menschen am meisten lieben, Götterfeste seien und Gelage bei Heiligtümern und Einweihungen, Orgiasmen, Anrufung und tiefe Anbetung (προσκυνήσεις) der Götter. Anderswo[3]) spricht er offenbar selber durch den Mund eines Mitredners in einem seiner Dialoge:

„Ergötzender ist kein Aufenthalt als der in den Heiligtümern, keine Zeit als die der Götterfeste; nichts, was man sonst sehen oder hören kann, erfreut so wie das, was wir von Göttersachen hören oder selber vollziehen, mit Jubel, Tanz, Opfern oder Weihen. Da, wo die Seele die Gottheit besonders nahe glaubt, da am ehesten löst sie sich von Trauer, Furcht und Gram und überläßt sich völlig der Freude bis zu Trunkenheit, Spaß und Gelächter. Bei Opfern und Aufzügen werden von Fröhlichkeit und Wonne der Greis und die Greisin, die Mühlsklavin, der Arme, der Haussklave und der Ackerknecht erhoben, und Opfermahle sind wonniger als Königsmahle."

Offenbar hing jedoch der vollständige Betrieb dieses geliebten Kultus von einem gewissen Grade des Wohlergehens ab und damit auch einigermaßen die Kraft des Glaubens selber. In genußsüchtigen Städten, wenn sie verarmten und ihre Festlust einschränkten oder einbüßten, mußte auch die Religion zu Schaden kommen; es war an ihr nicht mehr viel, sobald Jahresfeste von Göttern und Heroen armselig begangen wurden, Agone und Weihen wegstarben, mit einem Wort: das Bündnis zwischen Lebensfreude und Andacht aufhörte. Nun hatte schon die Zerstörung so vieler griechischen Orte und das Schwinden der Bevölkerung in den Zeiten nach Alexander bis auf die Unterwerfung unter Rom unzähligen Götterdiensten den Untergang gebracht; doch erholte sich Griechenland wieder etwas und genoß wenigstens Ruhe, als Strabo und Plutarch schrieben; unter Hadrian kam große kaiserliche Gunst und Dotation für wichtige Heiligtümer hinzu. Auch sieht man aus Pausanias, daß häufig, wo die Stadt untergegangen war, etwa noch ein Tempel samt Dienst sich behauptet hatte, und daß

[1]) Dies in bezug auf die pythagoreische und platonische Zusammenstellung von Musik und Philosophie.

[2]) De superstit. c. 9.

[3]) Non posse suaviter vivi etc. c. 21.

in den noch bestehenden Städten zur Zeit der Antonine Agone und Feste nach Kräften aufrecht gehalten wurden. Allerdings ist es die nämliche Zeit, in welcher Lucian seine Götter selber schon Sorgen aller Art und Langeweile empfinden läßt, allein sein Spott eilt dem wirklichen Zustand weit voraus. Erst in dem Elend des III. Jahrhunderts, da schon manche Munizipalverfassungen eingingen[1]), wird auch das Wegsterben des Festlichen in weiterm Umfang anzunehmen sein, und genau um so viel rüstiger mochte das Christentum vordringen. Einen starken Widerstand fand es aber damals und später auf dem Lande, wo der Kultus einfach geblieben war und dabei noch die volle Kraft einer alten Sitte behauptete. Und auch in den Städten des eigentlichen Griechenland würde sich ohne die Dazwischenkunft der christlichen Kaiser und des weltlichen Armes die alte Religion noch lange gehalten haben; wenn man ihr einen Rest von Kultus gestattet hätte, würde sie versucht haben, neue Schößlinge zu treiben. Nicht umsonst sagte man lange Zeit „Hellenen" für „Heiden".

Abgesehen vom Kultus als materielle Stütze der griechischen Religion mag hier auch der allgemeinen Kräfte gedacht werden, durch welche sich dieselbe auch noch in der spätern Zeit behauptete.

Ihre Mängel und Uebelstände wurden zwar von vielen erkannt, namentlich ihre Untauglichkeit als Stütze der Moral. Die Klage über die unsittlichen Mythen beginnt schon mit Pythagoras, und zu ändern war es nicht, daß gewisse Götter persönlich gewordene menschliche Leidenschaften waren. Der Mensch, um seiner irdischen Schwäche willen, durfte vielleicht sich entschuldigen, wenn er noch etwas schlechter war als die betreffende Gottheit; „Uebermut" aber sei es, wenn er gar besser sein wolle als die Götter — so sagt eine Euripideische Amme[2]) bei Anlaß von Liebschaften und Entführungen der Olympier. Nun ist ganz gewiß die Moralität unzähliger Griechen aller Zeiten in der Tat eine bessere gewesen als die ihrer Götter, und ein hohes ungeschriebenes Sittengesetz war und blieb in allen

[1]) Der dreijährige Terrorismus des Kaisers Maximinus Thrax (335—238) war eine Zeit weitgehender Plünderung für viele Städte (Herodian VII, 3). Sie verloren nicht nur die Gelder für öffentliche Verteilungen, Speisungen, Theater und Feste, sondern auch kostbare Anatheme und Götterbilder ihrer Tempel, den Kult ihrer Heroen und überhaupt alles, was zu Münze zu machen war.

[2]) Eurip. Hippolyt. 476.

reinern Gemütern lebendig. Auch war es ja jedem unbenommen geblieben, die Götter zu idealisieren, und vielfach wurden sie als gütig, gerecht und heilig in Anspruch genommen. Gleichwohl bleibt zwischen dieser Götterwelt und der griechischen Menschenwelt eine Verrechnung übrig, nicht völlig zugunsten der erstern.

In einer Zeit, da das politische Leben der Hellenen schon längst in Blut und Jammer untergegangen war, und da allmählich für Denkende ein Zusammenhang von Schuld und Schicksal dämmern mochte, hat jener schon oben erwähnte römisch gesinnte Grieche, Dionys von Halikarnaß (II, 18 bis 20) seine Ansicht über die Stellung des griechischen Götterglaubens zur Sittlichkeit ausgesprochen. Er macht keine ausdrückliche Anwendung auf das Schicksal seiner Nation, aber in seiner Parallele mit Rom kann man sie wohl zwischen den Zeilen lesen.

„Romulus," heißt es, „führte Feste und Dienste aller Art für die Götter ein, aber die überlieferten Mythen, in welchen Lästerungen und Anklagen gegen sie enthalten sind, hielt er für ruchlos, unnütz und schändlich und verwarf sie alle, weil sie schon guter Menschen und vollends der Götter unwürdig seien; er leitete das Volk an, das Beste von den Göttern zu sagen und zu denken und ihnen kein Streben anzuheften, welches ihrer seligen Natur nicht wert wäre. Denn bei den Römern wird nichts gemeldet von einem durch seine Söhne entmannten Uranos . . . und nichts von Kriegen, Verwundung, Fesselung und Knechtsdienst der Götter; hier gibt es auch keine Trauerfeste wegen verschwundener Götter . . . Niemand soll meinen, ich wüßte nicht, daß von den hellenischen Mythen einige den Menschen nützlich sind, indem sie teils die Kräfte der Natur allegorisch ausdrücken, teils zum Trost bei den Unfällen der Menschen entstanden sind, teils der Seele Verwirrungen, Furcht und ungesunde Meinungen benehmen, teils um irgend eines andern Vorteils willen. Aber ich verhalte mich vorsichtig dabei . . ., indem ich erwäge, daß der Gewinn aus den hellenischen Mythen gering ist und nicht vielen helfen kann, sondern nur denjenigen, welche das Weshalb ergründet haben, und solcher Erkennenden sind wenige; der große und philosophielose Haufe pflegt die Sagen von den Göttern nach der schlimmen Seite zu nehmen, und dann geschieht von Zweien Eins: entweder er verachtet die Götter, weil sie sich in so vielem Mißgeschick herumbewegen, oder er erlaubt sich sogar das Schänd-

lichste und Gesetzwidrigste, weil er sieht, das es auch den Göttern beigelegt wird."

Eine Aussage, welche abzuweisen unmöglich bleibt, so grundprosaisch der Ausdruck lauten mag [1]).

Allein es steht den Völkern und den einzelnen nicht so frei, eine Religion um erkannter Mängel willen abzustreifen, sonst hätten die Griechen schon bei ihren Philosophen eine große Auswahl von veränderten oder „gereinigten" Gottesbegriffen vorrätig gefunden und darunter wählen können von Pythagoras bis auf Epikur und die Stoa [2]). Einsichtigen Menschen aber, auch wenn sie nicht Philosophen waren, leuchtete ein, daß die Religion — nämlich die, welche man hat! — ein Ganzes sein möchte, welches, wenn einmal verloren, nicht wieder zu ersetzen wäre, und zwar als Stütze aller Dinge. Dies ist z. B. die zugrunde liegende allgemeine Voraussetzung in Ciceros Büchern „von der Natur der Götter", in welchen so viele griechische Lehrmeinungen über dieselben aufbewahrt sind [3]). Diese große und allgemeine Bedeutung war auch der so mangelhaften griechischen und griechisch-römischen Religion eigen, und letztere war in der Tat für das allgemeine Dasein unentbehrlich und das einzig Mögliche, bis das Christentum herangewachsen war.

Einstweilen aber behielten gewiß auch sehr kluge und gebildete Leute die einmal geltende Anschauung von der wirklichen Persönlichkeit der einzelnen Götter bei; Inbrunst wurde ja nicht verlangt [4]); diese schönen Wesen zu leugnen hatte der Grieche und der griechisch gebildete Römer [5]) gar keine Ursache und dabei mochte er sie noch immer fürchten, zumal da ihm dies Gefühl schon von Kindheit an beigebracht worden war. Konsequentes Reflektieren, welches überhaupt nicht die Sache der großen Mehrzahl der Weltleute ist, überließ er den Philosophen; unendlich einfacher war es für

---

[1]) Aus späterer Zeit gehört hierher Philostrat. vita Apollon. IV, 14.

[2]) Bis zum höchsten Ausdruck: *ζῶον ἀΐδιον ἄριστον* (Aristoteles).

[3]) Besonders deutlich I, 2, wo er, im eigenen Namen sprechend, vom völligen Unglauben auch den völligen Untergang der societas generis humani erwartet.

[4]) Eine unechte Inbrunst flackert bisweilen bei Kallimachos in den Hymnen auf, um dann bald wieder in Gelehrsamkeit umzuschlagen.

[5]) Man sehe sich u. a. die vermutliche Götteranschauung des Horaz darauf hin an, wenn er sich schon (Od. I, 34) parcus deorum cultor et infrequens nennt. Zwei recht belehrende Aussagen aus verschiedenen Zeiten s. Nachtrag 4.

ihn, öffentlich mit dem ganzen Volke und daheim mit Familie und Sklaven die Götter zu ehren. Und hiebei brauchte er bloß zu üben, was unvordenklich alte Sitte war; denn der Kultus hatte mit seinen Formen das ganze Leben ohnehin durchdrungen [1]).

Ferner war ja diese ganze Religion nicht eine systematische Doktrin und nicht eine Sache priesterlicher Autorität, welche zum Widerspruch aufgefordert hätte, sondern eher eine Temperamentsform des griechischen Volkes und wurde als eigene Schöpfung und als Besitz desselben empfunden. Sie wandte sich nicht an den Gedanken, womit man den Menschen den Zugang so sehr erschwert; sie stellte keine innern Zumutungen an den Menschen, vollends nicht auf innere Umkehr und Askese; ihre Götter wurden nicht unbequem durch Heiligkeit und störten auch den Lockersten nicht in seinem Egoismus; es ließ sich mit ihnen leben und sogar in gewissen Beziehungen recht wüst leben. Und endlich war der ganze Kultus mit dem Genuß so verflochten, daß niemand sagen konnte, wo die Grenze liege. Daher hat es im Altertum zwar viele Ungläubige, aber nie einen Unglauben des Volkes, auch nicht der städtischen Bevölkerungsmassen gegeben noch geben können [2]). Es ist die Ehre und die Gefahr höher stehender Religionen, daß sie Vertreterinnen der strengern Sittlichkeit, ja der Heiligkeit sind; für die griechische war das Gegenteil zwar eine innere Schwäche, aber nach außen eine Ursache der Stärke und der Herrschaft.

Und abgesehen von der Furcht vor den Göttern muß hier nochmals auf die Furcht vor dem Jenseits hingewiesen werden als auf einen dauernden und starken Anhalt auch dieser Religion bei Menschen der verschiedensten Lebensstellungen.

---

[1]) Von dem Verhalten der Menschen gegen die Götter heißt es noch zur Zeit des Apulejus (de deo Socratis, bald nach dem Anfang) plurimi . . . venerantur, omnes . . . metuunt, pauci . . . diffitentur.

[2]) Nochmals muß hier der Asebie oder Gottlosigkeit gedacht werden: der Ruf derselben brachte zur griechischen Zeit immer Gefahr, nicht nur weil der Zorn der Götter Bestrafung des Gottlosen verlangte, sondern weil das Volk mit der Religion auch seinen Kultus bedroht glauben konnte. — Es war niemals nötig, die Vorschrift des Götterglaubens zum § 1 einer Stadtverfassung zu machen, wie laut der Fiktion Diodors (XII, 20) Zaleukos getan haben sollte. An Glauben fehlte es im Volke nie.

Der Hades hatte sich, wie oben (S. 183 ff.) dargetan wurde, seit der homerischen Zeit beträchtlich erweitert; neben dem indifferenten Schattenreich war ein Ort der schmerzlichen Vergeltung, ja, (für alle großen Verbrecher, nicht mehr bloß für Sisyphos, Tantalos und Ixion) ein Ort der eigentlichen Qual entstanden, eine echte Hölle mit strafenden Dämonen, d. h. Teufeln, welche hier und in Etrurien zum erstenmale in die Sehweite der abendländischen Völker rücken; denn bisher, scheint es, hatte man gefährliche Dämonen nur auf und über der Erde gekannt. Möglich, daß aus einer konfusen Kunde vom ägyptichen Jenseits einiges herübergenommen war, sonst waren die Griechen vollkommen fähig und in der Lage, von selbst auf diese Anschauungen zu geraten, und das, was vor Zeiten jenen wenigen Frevlern aufgespart gewesen, allmählich auch vielen andern zu gönnen. In der entwickelten Polis erwuchsen alle Arten von Gewalt und Bosheit und blieben entweder legal straflos oder doch tatsächlich ungestraft, wenn man zur herrschenden Partei gehörte; die olympischen Götter aber ließen den Dingen dieser Erde so ziemlich ihren Lauf, wenn man sie nicht einzeln und unmittelbar beleidigte; nur die Unterwelt war noch verfügbar, und hier konnte die Phantasie frei walten. Auch hier ist dieselbe eine unpriesterliche, volkstümliche, theologisch auf keine Weise näher motivierte. Ihre frühesten Kunden sind auch nicht in Worten, sondern in Nachrichten von Malereien auf uns gekommen. Als das Volk von Knidos in Delphi eine Halle mit Wandgemälden stiftete, gehörte wohl ein Unterweltszyklus mit einzelnen Höllenstrafen schon zum üblichen Vorrat der damaligen Malerei[1]), und die Maler, wie z. B. hier der große Polygnot von Thasos, waren recht eigentlich die Wissenden; den Knidiern aber mochte es auch recht sein, wenn der Bosheit auf Erden etwas bange gemacht wurde. Man sah einen Vatermörder, der hier auf den Ermordeten traf und von ihm erwürgt wurde; einen Tempelräuber, welchem ein weiblicher Dämon einen Trank eingab, so daß seine Züge sich scheußlich entstellten; endlich einen wirklichen, mit Namen bekannten Teufel, den Eurynomos, von welchem es hieß, daß er den Toten das Fleisch abfresse

[1]) Ueber diesen ganzen Gegenstand vergl. bei Baumeister, Denkm. d. klass. Altert. den Art. „Unterwelt", wo auch das von Polygnot auffälliger Weise Uebergangene betont wird.

und ihnen allein die Knochen lasse[1]). — In dem Athen des IV. Jahrhunderts „pflegten" dann die Maler die Gottlosen im Hades darzustellen in Begleit wenigstens von schrecklichen allegorischen Gestalten, von Fluch, Lästerung, Neid, Aufruhr und Hader[2]). Schriftliche Auskunft über die Unterwelt findet sich dann von Plato bis Lucian reichlich, vom Tone der Drohung bis zur Posse; nur können diese Reiseberichte u. s. w. über den Hades persönliche Phantasien sein, während die Malereien einen allgemeinen Glauben beweisen. Noch der echte Sokrates, welchen wir in der angeblich platonischen Apologie glauben sprechen zu hören, hatte die Möglichkeit frei gelassen, daß der Tod ein bloßer Schlaf, oder daß er der Uebergang in ein anderes Leben sei; vom platonischen Sokrates an kommt das Jenseits häufig zur Sprache[3]), und einmal schildert Plato auch die wilden Höllenknechte, welche als „feuerglühende Züchtiger und Folterer" die Gottlosen peinigen[4]). Wichtiger als diese seine eigenen Fiktionen sind jedoch seine Aussagen über den Tatbestand des Jenseitsglaubens bei seinen Zeitgenossen.

Aus dem Munde verschiedener Interlokutoren bei Plato erfährt man nun u. a. folgendes[5]):

„In der Nähe des Todes kommt Furcht über die Leute wegen solcher Dinge, um die sie sich früher nicht bekümmert; in betreff der Sagen über den Hades und dessen Vergeltungen, die sie bisher verlachten, sind sie jetzt voll Angst, dieselben möchten wahr sein; da fragt sich denn ein solcher: wem habe ich Böses angetan? und wer vieles begangen hat, fährt aus dem Schlafe auf. — Furchtsame Böse fallen dann den Beschwörern anheim, welche sie bereden, daß es Reinigungen von Missetaten gebe für Lebende und für Tote, welche sie Weihen nennen; diese sollen uns von den jenseitigen Uebeln befreien, während auf die Nichtgeweihten Schreckliches

[1]) Dagegen besteht der Nachteil derer, welche sich nicht in die Mysterien haben einweihen lassen, nur darin, daß sie hier mit den übrigen (meist mythisch bekannten) Schatten wandeln und Wasser in zerbrochenen Gefäßen tragen. Mit den Mysterien konnten im Sinne des Polygnot etwa die seiner Heimat Thasos gemeint sein oder die Mysterien überhaupt, und sie brauchten nicht auf Eleusis bezogen zu werden, wie bei Pausanias geschieht.

[2]) Demosth. adv. Aristogit. I, p. 786.

[3]) Welches Jenseits Plato für seine Utopen glaubt arrangieren zu sollen, vergl. S. 122.

[4]) Zitat bei Plutarch de vitando aere al. 4.

[5]) Plato, de re p. I, 5. II, 6. 7. 8.

harre . . ." Und in der Rede jenes verdorbenen jungen Atheners, der die Götter mit Gaben und Weihgeschenken herumbringen will und sich bei Opfern und Bösestun der Straflosigkeit sicher glaubt, heißt es weiter, vielleicht absichtlich dunkel: „Gegen unsere und unserer Nachkommen Bestrafung im Hades vermögen Weihen[1]) und befreiende Götter doch vieles, wie die größten Städte und die Göttersöhne, nämlich Dichter und Propheten behaupten." In einem pseudoplatonischen, aber noch alten Dialog[2]) sagt Kleinias: „Mein Vater fürchtet sich sehr vor dem Tode, obwohl er früher die, welche davor schauderten, verspottete und sanft verhöhnte."

Aus den folgenden Zeiten fehlen uns schriftliche Denkmäler derjenigen Art, welche solche Stimmungen erörterte, und doch können und müssen diese letztern fortgedauert haben. Ein Jahrhundert nach Plato blühte Epikur, welcher nicht die Götter, wohl aber deren Einmischung in die Dinge dieser Welt und auch alle Schrecken des Hades leugnete, indem nach dem Tode des Leibes auch die Seele zu sein aufhöre. Dies würde, wie alle philosophischen Ansichten, hier zu übergehen sein, wenn nicht die Volksmeinung wäre gegen die Epikureer bearbeitet worden, wie man aus zahlreichen Andeutungen sieht, und zwar vorzugsweise wegen der Leugnung des Jenseits. Es mag ein den Göttern wohlgefälliges Werk geworden sein, epikureische Schriften zu zernichten, und von den Werken des Meisters selbst ist beinahe nichts auf uns gekommen, aber er hatte und behielt auch begeisterte Anhänger, welche ihn laut als Retter vor der Höllenfurcht priesen und diese weiter nach allen Kräften bekämpften:

Et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus,
Funditus humanam qui vitam turbat ab imo,
Omnia suffundens mortis nigrore, neque ullam
Esse voluptatem liquidam puramque relinquit[3]).

---

[1]) Unter „Weihen" sind hier wohl überall geheime und nicht die Eleusinien verstanden. Jene befreienden Götter, θεοὶ λύσιοι, φύξιοι, μειλίχιοι, ἀποτρόπαιοι, für welche es vielleicht keine Einzelnamen gab, waren doch wenigstens ihrem Dasein nach öffentlich bekannt, und Pausanias erwähnt zweimal Kultusstätten derselben II, 11, 2. X, 38, 4.

[2]) Plato, Axiochos, p. 364, b. — Ueber die Peinigung der Bösen im Hades ebd. 372, a.

[3]) Lucret. III, 37, vergl. 91. Auch Cäsar in seiner Rede bei Sallust Catil. 51 sagt vom Tode: ultra neque curae neque gaudio locum esse. — Catos Erwiderung ebd. 52.

Die Worte des römischen Dichters beweisen jedoch allermindestens, daß die Lehre Epikurs viele und starke Gefühle zu bestreiten vorfand, offenbar auch noch bei den griechisch gebildeten Römern. Eine ganz allgemeine Beweiskraft in diesen Dingen würden dann Aussagen wie die obigen aus Plato haben, welche beobachtete Tatbestände feststellen; solche aber fehlen in der Literatur dieser wichtigen späthellenisch-römischen Zwischenzeit so viel als gänzlich. Denn, was nur in rhetorischer oder poetischer Aufwallung oder Berechnung über die Vergeltung in der Unterwelt gesagt wird, genügt nicht, um die wirkliche Herrschaft einer Ueberzeugung darzutun. Niemand wird Cicero schon deshalb als einen ernsten Hadesgläubigen nehmen, weil seine erste Rede gegen Catilina mit dem Gebet an Jupiter schließt, er möge die schreckliche Rotte aeternis suppliciis vivos mortuosque züchtigen[1]). Für die Dichter, auch für Virgil, ist die Unterwelt vollends nicht viel mehr als ein Prachtstück der epischen Maschinerie und etwa ein Anlaß zu Weissagungen und gefühlvollen Beziehungen, und es lohnt noch der Mühe, bei Silius Italicus in der zweiten Hälfte seines XIII. Gesanges nachzusehen, wie sich Virgil ergänzen und überbieten ließ. Die stoische Denkweise, welche in der letzten Zeit der Republik und im ersten Jahrhundert der Monarchie die der meisten ausgezeichneten Römer war, sucht ihr Ideal auf Erden zu verwirklichen, ohne einen Blick auf eine andere Welt, von der sie im Grunde nicht viel mehr wissen will als Epikur.

Ueberblickt man aber in derselben Zeit die ungeheure Ausdehnung des Glaubens an Prodigien, sowie den Eifer, womit fast alle Geschichtschreiber und Dichter[2]) davon Gebrauch machen, gibt man sich ferner Rechenschaft von der Wucht der ganzen Superstition im weitesten Sinne, welche auf Volk und Vornehmen lag, so drängt sich der Schluß auf, daß auch für das Dasein nach dem Tode Gedanken und Stimmung reichlich vorhanden gewesen sein müssen[3]). Dieser Glaube ist ja eine von den-

[1]) Derselbe Cicero gibt anderswo (in Catil. IV, 4) zu, daß „die Alten" jenseitige Strafen für die Ruchlosen als vorhanden erachtet hätten, constituta esse voluerunt, weil sie einsahen, daß ohne solche der Tod gar nichts Furchtbares hätte. — Im I. Buch der Tusculanen eine Auslese aus Philosophen über den Zustand nach dem Tode. — Aufgeklärte Polemik gegen die Volksmeinungen vom Hades I, 5. 6. 21.

[2]) Nur ein Beispiel Lucan I, 525 ff.

[3]) Den Glauben an die Nähe der Schatten und die damals gar nicht seltene Praxis der Beschwörung solcher kann man hier bei Seite lassen.

jenigen Kräften, welche immer von neuem an die Pforte pochen, namentlich in Zeiten und sogenannten Bildungssphären, welche sich auf immer darüber hinweg wähnten. Daß aber die Superstition um das Ende des I. Jahrhunderts n. Chr. ohnehin im Wachsen war, verrät uns wiederum jene schon oben genannte wichtige Schrift des Plutarch „vom Aberglauben“ [1]. Als optimistischer Monotheist sucht der Verfasser einen höhern Standpunkt einzunehmen sowohl gegenüber dem Atheismus als der „noch schädlichern“ Superstition, und nun wendet er sich fortwährend gegen beide. Wir erfahren, daß das Gefühl Unzähliger in betreff der einheimischen wie der fremden Götter jetzt nur noch das einer tiefen, jammervollen Furcht war, und außer diesen scheinen auch namenlose Dämonen erst recht zu Kräften gekommen zu sein.

„Wer die Götter (heißt es da) nur noch fürchtet, der fürchtet alles: Erde, Meer, Luft, Stimmen, Träume . . . Auch im Schlaf, der sonst auch den Sklaven seines Herrn vergessen läßt, ist eine solche Seele verfolgt von Bildern und Erscheinungen und Peinigungen . . . Da fällt man den Beschwörern und Goëten und Zauberweibern in die Hände; man taucht ins Meer oder in den Erdschlamm, wirft sich aufs Angesicht und ruft die Götter mit törichten Namen, mit fremdsprachigen Formeln . . . Wer dann einmal die angestammten, erhaltenden, gnädigen Götter, von welchen wir alles mögliche Wohlergehen erbitten, nur noch fürchtet, der wird überhaupt keinen Gott mehr finden, den er nicht fürchte . . . Der Abergläubige dehnt dieses Gefühl auch über den Tod aus und ist voll Sorgen vor Leiden, welche unsterblich sein möchten; tiefe Pforten des Hades gehen auf, es gähnen Feuerströme und Abgründe der Styx . . . Schreckliche Gestalten und Stimmen lassen sich vernehmen, Richter und Züchtiger . . . Jedes Ungemach, das einem solchen zustößt, ist für ihn ein Schlag der Gottheit, die ihn packt . . . Da setzt er sich draußen in Lumpen hin oder wälzt sich nackt im Schlamm und sagt laut heraus, was er von Sünde oder Nachlässigkeit begangen, und wäre es nur, daß er dieses oder jenes gegessen oder getrunken oder einen Weg betreten, den die Gottheit ihm nicht gestattet hätte . . . Im besten Fall sitzt er daheim, umgeben von Opfern und Zaubermitteln, und alte Weiber kommen

[1] De superstitione, *περὶ δεισιδαιμονίας*. Bernardakis I, 403 ff.

und hängen an ihn wie an einen Nagel, was ihnen nur (von Amuletten) einfällt . . . Er fürchtet Artemis, Apollon, Hera, Aphrodite . . . freilich aber ganz besonders die syrische Göttin, welche den, der Sardellen gegessen, mit Geschwüren und Abzehrung der Leber verfolgt."

Einige Jahrzehnte nach Plutarch schrieb Lucian, jener vollendete Atheist, dessen Schicksal es aber hat sein müssen, für die steigende Hochflut der Superstition uns massenhaft die wichtigsten Tatsachen zu überliefern. Die Götter werden in seinen Schilderungen zum komischen Objekt; sie sind voll Sorge, Langeweile und Furcht wegen Abfalls und Verachtung der Menschen, und weil Ambrosia und Nektar im Preise aufgeschlagen haben und am Ausgehen sind [1]) — nur daß zur Zeit desselben Lucian riesige Tempelbauten sich erhoben, wie z. B. die von Heliopolis, und daß er selber der stärkste Zeuge ist für die Masse des Kultus sowohl als seiner Bastardform, der Goëtie im weitesten Umfang des Wortes. Ganz gewiß hatte auch Lucian seinen Kreis von Bewunderern, wenn er nicht nur die Götter verhöhnte, sondern alles Alte und Große überhaupt, auch die alten Ideale, den Ruhm und die Schönheit; allein jener Kreis war lange nicht die ganze römisch-griechische Welt. Ebenso verhält es sich mit seinem Jenseits: wenn es je einen antiken Schriftsteller gegeben hat, für welchen mit dem Tode alles ein Ende hatte, so ist dies Lucian gewesen, und der Hades, welchen er mit so vieler Vorliebe behandelt, ist nichts als die Szenerie für seinen Spott. In dieser öden dunkeln Welt, wo es statt der homerischen Schatten lauter lebendige Skelette gibt, wie in unsern Totentänzen, hört man kaum einen andern Ton als das schallende Gelächter eines Menippos und anderer odiöser Subjekte, womit die neuen Ankömmlinge gekränkt werden; es sind höhnische Teufel, welche sich des Jammers ihrer Mitskelette freuen; nur ist ja dies alles nicht ernst gemeint, sondern eine Reihe von Hieben gegen die Mächtigen, Genießenden und Berühmten der Erdenwelt. Wie würde man aber irre gehen, wenn man die wirkliche Phantasie der meisten damaligen Menschen nach Lucian beurteilen wollte! Dieselbe war von ganz andern Bildern der jenseitigen Welt heimgesucht, und den daherigen Sorgen suchte sie jetzt durch neue Weihen zu begegnen, welche auch mit Askese, wenigstens mit sehr lästigen

[1]) Lucian, deor. concil. 14.

Zeremonien verbunden waren. Der alte Olymp genügte nicht mehr; Fremdgötter verschiedener Herkunft waren schon in die spätere griechische und dann in die römische Religion eingedrungen, wahrscheinlich zum Teil, weil sie für hilfreicher und kräftiger galten als die einheimischen; an sie hingen sich jetzt seit dem II. Jahrhundert n. Chr. Geheimdienste neuer Art, welche die wachsende Bangigkeit vor dem Jenseits beruhigen sollten, da es jene alten Mysterien ähnlichen Inhalts offenbar nicht mehr vermochten. Auf dieser Straße begegnet man dem Christentum.

Beide Religionen hatten in ihrem damaligen Bestande das Jenseits zum Hauptanhalt, jede in ihrem Sinne, das Christentum aber bot ein weit mächtigeres und erhabeneres Bild einer Ewigkeit dar, zu welcher alles Zeitliche nur Vorbereitung sein sollte. Sein Anerbieten ging an jedermann und machte alle Beschwörer und Weihekünstler überflüssig. Nun blieb noch der Verteidigungskampf der bisherigen Götter gegen den neuen großen und Einen Gott. Da erwies es sich denn, daß jene, die einheimischen wie die fremden, sich ausgelebt hatten, aber auch jetzt noch würden sie sich wohl länger gewehrt haben, wenn ihr Kultus noch geblüht hätte, wenn nicht, wie oben bemerkt, das alte Bündnis zwischen Götterdienst und Lebensfreude stark gelockert gewesen und nachher gewaltsam unmöglich gemacht worden wäre.

Gedenken wir zum Schlusse auch noch des Verhältnisses der bildenden Kunst zur Religion; hat doch die Stunde der entschiedenen Erkrankung beider im II. Jahrhundert fast zu gleicher Zeit geschlagen. Allerdings wird mehr unsere Ahnung als irgend ein schriftliches Zeugnis darüber entscheiden, was die Kunst, während der sechs Jahrhunderte ihrer höchsten Ausbildung, für die Religion wert gewesen war.

Sie war einst nicht das Früheste; lange vor ihrer Blüte war das Epos offenbar schon ganz erfüllt gewesen von der Schönheit der Olympier. Auch ist die Kunst überhaupt nicht eine Grundkraft der Religionen; das Heiligtum, in welchem sie heran zu wachsen pflegt, muß schon vor ihr vorhanden sein, und mehr als einmal in der Geschichte hat sie ihre volle Höhe erst in Zeiten erreicht, da die Religion in den obern Schichten des Volkes bereits im wanken war. Nun aber kann sie allerdings eine Stütze der Religion werden, und der olympische Zeus des Phidias erhöhte noch

einmal die Andacht der Griechen[1]). Ueberhaupt sind die griechischen Götter ihren Künstlern den allergrößten Dank schuldig, denn diese gaben ihnen nicht nur eine im Grunde unverdiente Idealität an sich, sondern auch eine solche, über welche sich ein Uebereinkommen unter vielen Künstlern und ein völliges Einstimmen der Nation ergeben konnte. Diese Nation muß dann ihren großen Meistern im stillen zugetraut haben, daß dieselben das Vermögen hätten, Götter nicht bloß überhaupt zu schauen, sondern stets von neuem und in Wandelungen zu schauen. Und im IV. Jahrhundert, als Skopas und Praxiteles die Götterwelt des Phidias und Polyklet in der wundervollsten Weise umgeschaffen hatten, trat eine Kraft zutage, über welche schon die griechischen Zeitgenossen hätten erstaunen dürfen: diese Meister hatten sich können innerlich unberührt erhalten nicht nur von den politischen und sozialen Katastrophen, von welchen sie umgeben waren, sondern sogar von all dem zersetzenden Gerede, welches damals die Luft erfüllte; die Dichtung aber hatte dies nicht vermocht. Die Kunstgeschichte hat sich dann unnötige Sorgen darüber gemacht, ob nicht seit Praxiteles das Neuschauen von Göttern aufgehört habe: wir wissen jetzt, daß noch um den Anfang des II. Jahrhunderts v. Chr. ein Gewaltiger lebte, dessen Namen wir nicht kennen, derjenige, welcher den Altar von Pergamon schuf. Und dieser muß auch noch die Gabe gehabt haben, Kunstgenossen zu finden und zu bilden, welche ihm das Werk in Einem Zuge ausführen halfen.

Tritt man noch etwas weiter zurück, um das gesamte Phänomen der idealen griechischen Kunst mit Einem Blick zu übersehen, so wird dasselbe zunächst beweisen, daß die Religion, deren Gebilde hier verherrlicht sind, noch einen andern Anhalt hatte, als die bloße Furcht, so wie ja unsere gotischen Dome nicht aus reiner Höllenfurcht entstanden sind. Sodann ist nicht zu bezweifeln, daß die Nation diese hohe Kunst als einen Besitz betrachtet haben wird wie ihren Kultus, daß ferner die Kunde von der gewaltigen Ueberlegenheit der griechischen Götterbilder über die aller Völker ringsum weit verbreitet gewesen sein muß, und daß auch hier das Hochgefühl des Hellenen gegenüber allen Barbaren und Halbbarbaren seine reichliche Nahrung fand. Innerhalb der Nation selber aber muß

[1]) Quintil. instit. XII, 10: cujus pulcritudo adjecisse aliquid etiam receptae religioni videtur; adeo majestas operis deum aequavit.

ein Bewußtsein davon gelebt haben, daß jene Grundkraft aller griechischen Dinge, der Wettstreit (ἀγών) von Stadt und Stadt, Tempel und Tempel, Meister und Meister auch die Götterbildung auf seine Schwingen genommen und so hoch emporgetragen hatte, als auf Erden überhaupt denkbar war. Und als die Neuschöpfung von Göttertypen wirklich stille zu stehen begann, starb deshalb die Kunst doch nicht ab, sondern behauptete sich durch lebendige Wiederholung des Vorzüglichen.

Dies schöne Göttervolk stand in Tempeln, in heiligen Bezirken, auf den Gassen und Plätzen der Städte und auch draußen im Freien bis in die Waldeseinsamkeit. Von ihrer Empfindung diesem allem gegenüber haben die Griechen keine Worte gemacht, und inwieweit auch das feierlichste Kultbild eines Tempels die Gottheit selbst sei (vergl. S. 157), hat etwa einmal ein Zweifler, aber nie das Volk selbst erörtert. Als dann die Kunst sank, wurde dies noch lange nicht fühlbar, weil die Fülle des bisher Geschaffenen noch daneben stand.

Auch dem Mythus, dem bewegten Leben der Götter und Heroen hatten Plastik und Malerei ein Dasein verliehen, welches über alle gemeine irdische Glaubhaftigkeit weit hinaus ging und in seiner Idealität für alle Jahrhunderte der griechischen Kultur gleichmäßig verständlich war. So weit nun die Religion und Kunst sich stützten, so auch Mythus und Kunst, ein Verhältnis, welches man auch hier schwer genau schätzen kann, aber noch nicht gering schätzen darf. Dem Mythus mit Erklärungen zusetzen konnte jeder Sophist; das Volk aber wird wenigstens geahnt haben, daß diese Bilderwelt seine eigene Geschichte im größern Sinn enthalte. Und gerade diese so völlig griechische Schöpfung ist dann mit unendlichem Eifer von Italiern und Römern, von den letztern auch in der Poesie, herübergenommen worden; — wie lebenskräftig muß sie in der Heimat gewesen sein!

Noch in einer weitern Beziehung blieben Religion und Kunst bei den Griechen lange verbündet. Das Weihgeschenk an ein Heiligtum, ein alter Brauch bei manchen Religionen, mochte es die dankbare Lösung eines Gelübdes sein oder die ins Dauernde und Ewige umgesetzte Gestalt eines Opfers, welche den Opfernden im Gedächtnis der Gottheit erhalten sollte, hatte sich bei den Griechen vom materiellen Werte befreit; an die Stelle der Goldschätze gallischer Tempel, der Goldbarren des Lyderkönigs

war hier mehr und mehr das Kunstwerk getreten. Und nun vergegenwärtige man sich neben der künstlerischen die religiöse Wirkung jener unermeßlichen Menge der Anatheme, von der bescheidenen Exvototafel in einem kleinen Tempel, einer Heroenkapelle bis zu den oft gewaltigen Gruppen, mythologischen, allegorischen, historisch politischen Inhalts, welche den heiligen Bezirk von Olympia und die Terrassen von Delphi füllten. Aus diesen Weihgeschenken sprach vor allem nicht mehr die Angst, welche die Gottheit durch Stoffwert gewinnen will, denn hievon hatte eine hohe Kunst die Gemüter losgebrochen. Wenn etwas den Eindruck trübte, so war es, daß manches dieser Werke einen Sieg von Griechen über Griechen verewigte, das übrige aber war eine endlose Reihe von Zeugnissen der Frömmigkeit, der städtischen Kraft und eines Kunstvermögens von Jahrhunderten zugleich. Aber auch das einfachste Votivrelief konnte an die Nähe großer Meister mahnen und zeugte zugleich von der Pietät derer, welche vorher gelebt hatten. Gegenüber großen religiösen Stürmen wird auch diese Welt von Schöpfungen ohnmächtig sein, aber so lange eine alte Religion überhaupt noch lebt, werden solche Weihgeschenke für die alten Götter ein Gefühl der schätzbarsten Art lebendig erhalten: die Rührung, welche man für die Stiftenden empfindet, wird auch den Göttern zugute kommen.

III.

Der griechische Heroenkultus.

So weit griechisches Leben sich über Städte und Landschaften ausbreitete, sah man überall außer den Tempeln auch Heroengräber, welche einen regelmäßigen, alljährlichen, nicht selten mit Furcht verknüpften, von phantastischem Aberglauben begleiteten Dienst genossen, bisweilen auch außerordentliche Sühnungen verlangten. Es konnten bloße Grabmäler von einer der gewöhnlichen Formen sein, aber auch eigentliche Gebäude (ἡρῷα) mit säulengeschmücktem Oberbau, umgeben von Pflanzungen, alten Bäumen und sogar einer Halle rings um das Ganze[1]). Bisweilen standen sie in Tempelhöfen oder auf der Agora, oder sie befanden sich in der Mitte des Stadthauses, des Prytaneion oder Buleuterion[2]). Andere sah man auf dem Lande, oft weit von den Städten entfernt, bis in einsame Waldtäler. Die wenigen erhaltenen Reste, das sogen. Harpagosdenkmal von Xanthos (im britischen Museum) und das Heiligtum auf dem Hügel über Mylasa in Karien geben eine ungefähre Vorstellung[3]). In manchen Tragödien sah man die Thymele der Orchestra zum Heroengrab umgestaltet, und dies ohne Zweifel in einer sehr schönen Weise. Asylrecht und Orakel schlossen sich nicht selten an diese Grabmäler an. Von den allerwichtigsten Heroengräbern aber waren manche nicht sichtbar; in einer Krypta unter dem Erechtheion lagen die Gebeine des Kekrops und des Erechtheus, und oft wurde die Stätte überhaupt geheim gehalten.

Für die Kunde vom Anblick der Heroen selbst sorgte die bildende

---

[1]) Vergl. Thukyd. II, 17, wo die Heroa, wie die Tempel, den in die Stadt Geflüchteten ein Obdach gewähren. Eine bloße Mauer um den heiligen Bezirk (τέμενος) wird bei den meisten vorauszusetzen sein. — Einzelne Gräber von Heroen waren ganz einfach, etwa ein bloßer Steinblock, Pausan. IX, 5, 7; vergl. IX, 18, 2.

[2]) Hierüber bes. Pausan. I, 43, 3.

[3]) Das Harpyiendenkmal von Xanthos (ebenfalls im Brit. Museum) und das Grab des Theron bei Girgenti waren wohl bloße Privatgräber.

Kunst, teils in Einzeldarstellungen, teils in jenen oft sehr ausgedehnten anathematischen Gruppen, deren einzelne Gestalten Pausanias aufzuzählen pflegt [1]), nicht zu reden von den vielen sonstigen Bildwerken, in welchen Heroen vorkommen konnten [2]). In der Malerei sollen sie durch eine Aureola ausgezeichnet gewesen sein.

Welche wundersame Wandelungen der Begriff Heros durchmachte, und wie eine und dieselbe Gattung von Zeremonien urzeitlichen, nur der Poesie angehörenden Wesen und für hochverdient geltenden Leuten der spätesten Zeit des verkommenen Griechentums dargebracht werden konnte, wird weiterhin zu erörtern sein. Für diese Verehrung gab es ein eigenes Ritual [3]), verschieden von dem des Götterdienstes (welcher vor allem das Brandopfer voraus hatte) [4]). Dies Ritual war hervorgegangen aus dem gewöhnlichen Grabdienst und offenbar nur eine feierlichere Gestalt des letztern. Schon die Namen lauteten anders: Statt Heiligtum (*ἱερόν*) hieß es Heroon oder *σηκός* (Einfriedung), statt der Altäre (*βωμοί*) hatte man niedrige, ja vertiefte Herde (*ἐσχάραι*), statt opfern (*θύειν*) sagte man mit einem besondern Ausdruck *ἐναγίζειν* [5]). Der Dienst geschah in der Abenddämmerung, auch bei Nacht. Man grub eine Grube an der Westseite des Grabmals und sprach die Formeln gegen Westen gewandt [6]); die Opfer, welche man in die Grube goß, waren Wein, Milch, wohlriechende Salben und Tierblut, letzteres ohne Zweifel, weil man den Verstorbenen durch dessen Genuß wieder belebt dachte, wie die Schatten im elften Gesang der Odyssee [7]); die Opferflammen, von welchen die Rede ist [8]),

---

[1]) Statt aller übrigen Stellen Pausan. X, 10.

[2]) Die drei vergoldeten Statuen auf dem römischen Prachttor in Paträ stellten die Ortsheroen als Knaben dar, vielleicht in einer römischen Umdeutung? Pausan. VII. 20, 3.

[3]) Pausan. IV, 3, 6, *τὰ νομιζόμενα ἥρωσιν*.

[4]) Pausan. II, 10, 1.

[5]) Aus Höflichkeit wurde dies Wort auch von gewöhnlichen Totenopfern gebraucht, so mehrmals bei Isäos. In ungenauer Rede wird anderseits auch vom Heroenopfer oft *θύειν* gesagt. Wie scharf aber bisweilen unterschieden wurde, vergl. Pausan. II, 10, 1 bei Anlaß des Heraklesheiligtums in Sikyon. Beförderung eines Heros zum Gott durch Orakelspruch: Pausan. III, 15, 5.

[6]) Ein Stück alten Rituals bei Athen. IX, 78.

[7]) In mythischer Zeit kamen auch Menschenopfer vor: Neoptolemos opfert am Grabe seines Vaters die Polyxena, wovon die prächtige Schilderung Euripid. Hekabe 520 ff. Auch für die Heroen einer Stadt auf Kreta wurde auf Befehl eines Orakels eine Jungfrau geopfert. Parthenios c. 35.

[8]) Pausan. IX, 18, 3.

stiegen nicht auf von einem Tierbrandopfer, sondern wohl nur von Weihrauch. In der phokischen Tronis[1]) genoß ein Heros, über dessen wahren Namen man stritt, unter der Bezeichnung Archegetes sogar einen täglichen Kult; die Phokier gossen das Blut durch eine Oeffnung in das Grab. Am Harpyiendenkmal von Xanthos ist eine Oeffnung zu solchem Zwecke noch sichtbar; am Grabe des Hyakinthos, welches sich zu Amyklä in der altarähnlichen Basis des riesigen Apollon befand, war links eine eherne Tür angebracht. Eine weitere Andacht war das Bekränzen der Heroengräber, auch das Hinlegen abgeschnittener Locken; wichtigern Heroen aber wurden oft sehr große Aufzüge gehalten und prächtige Kampfspiele kriegerischer wie musischer Art gestiftet, wie einst in der alten Zeit allen vornehmen Toten, dem homerischen Patroklos wie dem Amphidamas von Chalkis[2]). Dieser Art waren die „glänzenden Opfer" der Aetolier zu Ehren des Geschlechts des Oineus, also Tydeus und Diomedes, von welchen Pindar[3]) singt; der Dichter wußte aber sogar persönlich mit Heroen umzugehen: bei seiner Wohnung in Theben hatte er einen „Nachbar und Hüter seiner Habe" am Heros Alkmäon, welcher ihm vor einer Reise nach Delphi erschienen war (wenn auch wohl nur im Traume) und ihm eine Weissagung gegönnt hatte; „ich schwinge Blumengewinde an ihn und netze ihn mit Gesang[4])."

Den mächtigsten Ernst des heroischen Grabesdienstes verrät uns aber nur die Tragödie. In den „Choephoren" des Aeschylos ist von Anfang an der im Grabe lebend, ermutigend, schützend gedachte Agamemnon eine mithandelnde Kraft, ohne welche die ganze Rache nicht zustande käme; er wird vom Chor (V. 450) angefleht, herauf ans Licht zu kommen, und Orestes (V. 480) ruft die Erde an, ihn emporzusenden[5]). In den „Persern" geschieht dies mit Dareios wirklich, und Aeschylos wagt mit dem persischen Heldenkönig, was er mit einem

[1]) Pausan. X, 4, 7. Daß man dann das Fleisch an Ort und Stelle verzehrte, war gegen jeden sonstigen Grabritus.

[2]) Hesiod. opp. et dies 652.

[3]) Pindar, Isthm. IV, 24 ff.

[4]) Pindar, Pyth. 8, 56 ff. Das Heroon enthielt vielleicht ein Orakel.

[5]) Bei Euripides in der „Elektra" ist zwar von Agamemnon als einem im Grabe Hörenden und mehrfach um Hilfe Angerufenen die Rede, allein die Szene geht nicht am Grabe vor sich, und ebendies gilt von den Anrufungen im „Orestes", V. 1225 ff. — In der „Hekabe" aber V. 107 wird erzählt, wie Achill in goldenen Waffen vor dem ganzen griechischen Heer über seinem Grabe erscheint, um die Tötung der Polyxena zu verlangen. Vergl. auch Sophokl. Elektra 453.

griechischen Heros auf der Szene schwerlich würde gewagt haben: das vollständige und großartige Bild einer Totenbeschwörung.

Dem Aias, Sohn des Oïleus, wurde in seiner Heimat Lokris alljährlich ein reich mit Opfern beladenes Schiff brennend ins Meer hinausgelassen[1]). Durch den Dreizack des erzürnten Poseidon war einst die Klippe, auf welche er sich gerettet, zerschmettert und samt dem Helden in die Flut geworfen worden, und nun sandte man auf gut Glück ein Opfer aus, welches ihn aufsuchen sollte.

Den Ursprung aller dieser Uebungen darf man in den frühesten Zeiten suchen, da die Toten des Hauses[2]) nächst dem Feuer des Herdes als göttliche Wesen galten. Was hievon sich weiter bis in die späteste historische Zeit rettete, war noch immer eine Art von religiösem Dienst, der an das Grab gebunden war, und zwar im Zusammenhang mit einem besondern Glauben in betreff der Seele. In der von keiner lehrenden Autorität geleiteten griechischen Religion behauptete sich neben der homerischen Schattenwelt und den davon abgeleiteten Gedankenbildern eine ältere Anschauung, wonach der bestattete Tote — gleichviel ob seine Leiche begraben oder verbrannt worden — noch mit irgend einem Teil seines geistigen Wesens im Grabe weiterlebte. Er konnte hören, was man ihm zurief oder zuflüsterte, und für die Getränke, die man ihm in sein Grab goß, für die Speisen, die man in dessen Nähe hinstellte oder begrub, wurde ihm noch ein Genuß zugetraut, ja ein Bedürfnis. Er konnte, auch wenn seine Seele weit entfernt gedacht wurde, zum Genuß der Opfer herbeikommen. Die weitern Schattierungen dieses Glaubens, wonach die Seelen bei den Gräbern weilten[3]) oder dieselben besuchten oder im Gefolge der Hekate herumschwebten, mögen hier außer Betracht bleiben.

Nun hat das Wort Heros neben seinem bekannten, sehr auszeichnenden Sinn im täglichen Leben auch noch einen bescheidenern, als Ehrenbezeich-

[1]) Eudocia Violar. 30.

[2]) Zuerst im Hause selbst, dann in dessen Nähe bestattet. — Von einem schwer zu bestimmenden Volk in Afrika, welches in einer Linie mit Troglodyten und Garamanten genannt wird, heißt es bei Pompon. Mela I, 8: Augilae Manes tantum deos putant, per eos dejerant, eos ut oracula consulunt; precatique quae volunt, ubi tumulis incubuere, pro responsis ferunt somnia. Vielleicht war es in uralter Zeit bei den Griechen nicht viel anders. Noch auf dem Grabe des Sokrates werden wir den Kyrsas schlafend finden, und Sokrates erscheint ihm im Traume.

[3]) Platon, Phädon, p. 81, a. 108, b.

nung für jeden irgendwie angesehenen Verstorbenen, etwa wie heute „der Selige“, und dieser Gebrauch des Wortes kann der alte und ursprüngliche gewesen sein. Der ältere und vornehme Tote aber, auch wenn man wenig mehr von ihm wußte, und wenn z. B. sein Geschlecht, das ihm früher die Totenehren erwies, ausgestorben sein mochte, war schon durch sein größeres Grabmahl über die gewöhnlichen Toten erhaben; und nun hatte die ältere Bevölkerung von Griechenland eine Masse auffallender Grabmäler hinterlassen, besonders Erdhügel, eingefaßt von steinernen Rundmauern. Es konnte nicht ausbleiben, daß die Volksmeinung den auf diese Weise Bestatteten eine höhere Würde beilegte.

Fragt man aber, wie sich jener auszeichnende, poetische Sinn des Namens Heros habe bilden und es zu einer allgemeinen Anerkennung bringen können, so wird kaum ein Zweifel darüber herrschen, daß der Anschauungskreis, in welchen der epische Gesang das Griechenvolk hineinführte, das Wesentliche dabei getan hat [1]). Man lernte ein Geschlecht kennen, das zwar dem Schicksal tragisch untertan, aber von idealer Herrlichkeit gewesen, anders „als wie jetzt die Sterblichen sind“. Sogar bis zur Konstruktion einer Reihe von Geschlechtern urmenschlicher Art brachte es Hesiod in seinen „Werken und Tagen“ (V. 106 ff.), und sein viertes Geschlecht sind eben die Heroen des Epos; nach ihrem Untergang vor Theben und Ilion beginnt das fünfte, eiserne, unter welchem leben zu müssen der Dichter so ergreifend beklagt. Andere ließen das Heroenzeitalter noch bis zur dorischen Wanderung währen, aber die letzten persönlich berühmten Heroen blieben doch diejenigen, welche nach der Einnahme von Ilion ein unglückliches Ende unterwegs oder zu Hause, oder, wie Diomed und Aeneas, Herrschaft in weiter Ferne gefunden hatten.

Einige Heroen des trojanischen Krieges liegen noch in den Hünengräbern vor Ilion, welche bereits die Verehrung des ganzen Altertums genossen haben. Die Neu-Ilier selbst opferten noch zu Strabos Zeit [2])

[1]) Pausan. braucht z. B. als Zeitbestimmung für einen Zeitgenossen des Herakles den Ausdruck *ἀνὴρ τῶν καλουμένων ἡρώων*, oder um die Zeit des Zuges der Sieben gegen Theben zu bezeichnen: *ἐπὶ τῶν καλουμένων ἡρώων*. Bei der Erzeugung des Heros wird öfter ein göttlicher und ein menschlicher Vater angegeben. Paus. X, 6, 1: „für den Parnasos wie für andere sogen. Heroen nennt man als Vater sowohl den Poseidon als den Theopompos.“ Seine Mutter war die Nymphe Kleodora.

[2]) Strabo XIII, p. 596. Wo man im übrigen Griechenland die Gebeine eines vor Ilion Gefallenen besaß, erzählte man von einer Uebertragung. Pausan. IX, 39, 2.

an den Gräbern derselben Helden, welche doch die alte Stadt völlig zerstört hatten. Das merkwürdigste Grab jedoch wäre das des Protesilaos gewesen[1]), des ersten Hellenen, welcher bei der Landung vor Troja aus dem Schiffe sprang, aber auch des ersten, welcher getötet wurde. Er lag bestattet bei Elaius auf dem thrakischen Chersonnes, und am Grabe dieses Erstlings des großen Kampfes mag sich vielleicht, als das Epos die Völker zu begeistern anfing, eine ganz besondere Andacht entzündet haben. Ohnehin gab es eine Sage, welche ihn der Oberwelt gleichsam näher rückte als andere Heroen: es hieß, daß er nach seinem Tode noch einmal für kurze Stunden auf der Oberwelt erschienen sei; seine Gattin Laodameia hatte dies von den Göttern erfleht[2]), und auf deren Gebot Hermes ihn zurückgeführt, und als er wieder zu den Schatten zurückkehren mußte, starb Laodameia mit ihm. Zur Zeit der Perserkriege[3]) war seine Grabstätte offenbar eine umständliche Anlage mit einem innern Heiligtum (ἄδυτον) und einem umfassenden Bezirke (τέμενος); reiche Weihgeschenke, goldene und silberne Schalen, Erz, Gewänder hatten sich an diesem Grabe gesammelt, ohne Zweifel als Lösung von Gelübden nach Erhörung von Bitten. Später gab der Heros auch Orakel[4]) und heilte Krankheiten, und die Ulmen um den Bau zeigten im Wachsen und Welken ihrer Zweige ein geheimnisvolles Verhalten, je nachdem sie hoch genug gediehen waren, um über den Hellespont hinüber Ilion zu erblicken. Eine merkwürdige Schrift des späten Altertums, die Heroika des Philostratos, läßt hier und in der Umgegend den Protesilaos mit andern erlauchten Heroen der trojanischen Zeit ein geheimnisvolles Geisterleben führen, und auch vor Ilion selber gehen diese Schatten um und erscheinen den Landleuten und Hirten[5]).

[1]) Pausan. I, 34, 2 gilt er als Gott, aber III, 4, 5 doch nicht als über andern Heroen stehend.

[2]) Laut Euripid. (fragm. Protesil.) hatte er selbst es bei den „untern Göttern erbeten“.

[3]) Herodot IX, 116.

[4]) Vergl. das Orakel des Odysseus in dem ätolischen Gau der Eurytanen Aristot. fragm. πολιτεία Ἰθακησίων.

[5]) Ihre kriegerischen und agonalen Uebungen und ihre Jagd nehmen sich besser aus als das Kegelschieben, womit in der nordischen Sage verzauberte Ritter (außerdem auch Engel sowohl als Verdammte) sich abgeben müssen. — Von einem Weiterleben des Rhesos in seinem Heroon im thrakischen Gebirge Rhodope erzählt Philostratos II, 8 beiläufig.

Von einem solchen Beisammenleben verklärter Heroen hatte aber schon die älteste Poesie gewußt; in Hesiods „Werken und Tagen" (V. 166 ff.) heißt es von ihnen und ihrem Aufenthalt auf den Inseln der Seligen:

„Ihnen verlieh dann Leben und Wohnsitz fern von den Menschen
Zeus der Kronide, und weiset sie hin an die Enden der Erde,
Fern von der Ewigen Sitz; als König beherrschet sie Kronos.
Diese bewohnen daselbst, das Gemüt von Sorgen entlastet,
Nah des Okeanos Wirbeln, den tiefen, der Seligen Inseln,
Glücklich Heroengeschlecht; es beschenkt sie mit Früchten wie Honig
Dreimal reifend im Jahr das nahrungspendende Erdreich."

Und wohl eben dies verklärte Dasein ist geschildert in dem geheimnisvoll prächtigen Bruchstück eines pindarischen Trauergesanges [1]): „Bei uns oben ist es Nacht, ihnen aber leuchtet in der Unterwelt die Herrlichkeit der Sonne; vor ihrer Stadt liegt purpurrosig die Flur; Schatten gibt der Weihrauchbaum, und schwer lasten die goldenen Früchte. Sie aber ergötzen sich zu Roß und mit Ringkampf, andere mit Würfeln oder mit Saitenspiel, und was nur Wonne heißt, ist hier völlig aufgeblüht. Und Duft verbreitet sich über dem lieblichen Gefilde, da sie mit der fernhin leuchtenden Opferflamme vielerlei Rauchwerk mischen auf den Altären der Götter."

Auch eine bestimmtere Oertlichkeit wurde als Wohnsitz wenigstens einiger seligen Heroen namhaft gemacht, seit der Pontus sich mit griechischen Kolonien gefüllt hatte; die nicht mehr aufzufindende, in der Nähe der Istrosmündungen liegende Insel Leuke, von zwanzig Stadien Umfang, dicht bewaldet, voll zahmer und wilder Tiere, mit einem Heiligtum und einem Standbild des Achilleus; dieser aber lebte zugleich noch dort, vermählt mit Helena, im Umgang mit den beiden Aias, mit Patroklos und Antilochos [2]).

Vielleicht wesentlich von der Troja-Sage ausgehend dehnte sich dann im griechischen Bewußtsein das Bild des Heroentums aufwärts aus, in die frühern Generationen hinein. Mythische Gestalten von verschiedener Schicht und Herkunft, wenn und weil sie episch wurden, ordneten sich in die Heroen ein: Gebilde der ältern Sage von Theben, von Argos, von

---

[1]) Pindar, θρῆνοι, fragm. 1 (Böckh).
[2]) Vergl. u. a. Pausan. III, 19, 11. — Die Schilderung einer zur Zeit Hadrians als Leuke geltenden Insel s. bei Arrian, Periplus c. 21.

Kreta, vom Stamme der Minyer, von Kalydon, ferner Stammeshelden wie der Jonier Theseus; endlich auch göttliche Gestalten, deren Tradition ein völlig epischer Lebenslauf geworden war[1]), wie die ehemaligen Sonnengötter Herakles[2]) und Perseus; die Dioskuren und ihre erlauchte Schwester Helena, deren wandelbares Antlitz bisweilen Züge der Jägerin Artemis, der Selene und der Aphrodite verrät, bis sie am Ende wieder ganz deutlich zur Göttin wird. — Von einer Menge dieser epischen Heroen, deren Ruhm ganz Griechenland durch das Epos kannte, wurden noch die Gräber gewiesen, oder bisher namenlose Gräber einer uralten Zeit wurden ihnen zugeeignet.

Außer diesen der ganzen Nation bekannten Gestalten hatten die meisten Städte noch aus ihrer dunkeln Frühzeit voller Gewalt und Gefahren die Erinnerung an örtliche Heroen. Oft freilich waren nur noch deren Namen übrig; die Lokalmythen, welche ihren Ruhm verkündet hatten, waren untergegangen, oder Gesamthellas erfuhr nichts davon, weil die epischen Sänger und später die attischen Tragiker sie unberührt gelassen. Daher in allen Städten jene Heroa, oft mit eingefaßtem heiligem Bezirk (τέμενος), von auswärts ganz unbekannten Lokalheroen; auch an Ort und Stelle wußte man meist wenig oder nichts von ihnen, rief sie aber vor den Schlachten gerne zur Hilfe an. Die Platäer hatten sieben solche „Anführer", welche vor der berühmten dortigen Schlacht angerufen wurden[3]). Der Kultus, welchen man solchen Gräbern erwies, wurde sehr ernst genommen, und wenn es sich dabei um prächtige Verherrlichung durch Kampfspiele handelte, wirkte ohne Zweifel jener Wetteifer von Stadt gegen Stadt mit, der in Griechenland so Großes zu vollbringen vermochte.

Als einmal der Typus eines kultwürdigen Heros feststand, offenbarte sich das Bewußtsein, daß dieser hohe Rang nicht ein geschlossener, sondern noch immer zu erringen sei. Schon das Geblüt, welches in den Adern griechischer Edeln floß, mochte dazu antreiben: waren jene alten Heroen zum Teil Göttersöhne gewesen, so rühmten sich noch jetzt Unzählige gött-

[1]) Die Wege und Weisen, durch welche Götter zu Heroen verblassen, mögen hier unerörtert bleiben.

[2]) Doch wird bei Herakles schon während seines Lebens hie und da, und dann bei seinem Tode eine Vergötterung, d. h. ein Wiedereintreten ins Göttliche angenommen.

[3]) Plut. Aristid. 11.

licher Abstammung, wenn auch in entferntem Gliede. Gefallene Anführer von Städtefehden mögen schon frühe so viel als heroische Ehren genossen haben. Sodann gab seit dem VIII. Jahrhundert die Aussendung von Kolonien einen besonders reichen Anlaß zur Kreierung von Heroen. Bereits nämlich verehrte fast jede Griechenstadt ihren wirklichen oder mythischen Gründer als Heros[1]), und diese Ehre ließen sich nun auch die Anführer kolonialer Aussendungen nicht nehmen, ja dieselbe muß mit der Zeit als ein Recht betrachtet worden sein, welches bis in ganz späte Jahrhunderte hinein festgehalten wurde. Auf der Agora einer Hellenenstadt am Pontus oder am Nil, in Sizilien oder am Nordufer des westlichen Mittelmeeres wird das Heroon des Gründers (κτιστής, οἰκιστής) selten gefehlt haben. In einzelnen Fällen konnte der Heroenrang sogar erzwungen werden; Hieron von Syrakus vollzog gewaltsam eine Neugründung des schon bestehenden Katana, um dort als Heros verehrt zu werden[2]). In Sparta galten die Könige, welche man bei Lebzeiten in ihrer Macht so sehr einschränkte, nach ihrem Tode als Heroen[3]), und zwar nicht schon, weil sie Herakliden waren, sonst hätten auch ihre Verwandten derselben Ehre teilhaftig sein müssen. Auf einigen Inseln dagegen wurden (laut Grabschriften) die Sprößlinge der regierenden Geschlechter überhaupt als Heroen gefeiert[4]). Manchmal wurde bei Kalamitäten durch Orakel die Verehrung eines Heros befohlen, welcher als von alters her in der betreffenden Stadt vorhanden, aber vergessen und hierüber erzürnt galt. Von Delphi sind eine Anzahl solcher Bescheide ergangen. — Im Kriege konnte die Erhebung zum Heros vielleicht sofort und von selbst eintreten, wenn ein Gefallener, sogar von der feindlichen Mannschaft, einen außerordentlichen Eindruck gemacht hatte. Der Krotoniate Philippos, ein olympischer Sieger und der schönste der damaligen Hellenen, fiel auf dem Abenteurerzuge des

[1]) In welchem Stadium des griechischen Bewußtseins sind die Stammherrn oder Anführer der griechischen Stämme zu „eponymen" Heroen geworden? und wann die Schutzpatrone von Körperschaften wie z. B. die der attischen Phylen? ja von Zünften und Gewerben, wie z. B. Talthybios der Heros aller Herolde wurde? — Ahnherrn und Stifter für alles und jegliches namhaft zu machen, war eine alte und neue hellenische Art.

[2]) Diodor XI, 49. — Schon Hierons verstorbener Bruder Gelon wurde heroisch verehrt, dieser aber aus freiem Willen des Volkes, ebd. 38.

[3]) Xenoph. de re p. Laced. XV, 9.

[4]) C. F. Hermann, Gottesdienstliche Altert. § 16, 26.

Spartaners Dorieus im Kampfe gegen sizilische Phönizier und Egestaner; letztere aber bestatteten ihn um seiner Schönheit willen in einem Heroon und brachten ihm Opfer zur Sühne[1]). Als auf dem Zuge des Xerxes zu Akanthos der Achämenide Artachaies an einer Krankheit starb, ein Riese mit riesiger Stimme, und das Perserheer ihm den Grabhügel errichtete, gebot doch ein Orakel den griechischen Akanthiern, ihm als einem Heros zu opfern[2]).

Im Verlaufe der Zeit endlich wurde — es ist schwer zu sagen, wann und wo zum erstenmal — die Erklärung eines zeitgenössigen Menschen zum kultwürdigen Heros die Sache eines Volksbeschlusses[3]), eines Psephisma, d. h. einer Stimmung, und von deren Dauer und vom Weiterherrschen der dekretierenden Partei wird auch die Dauer der Verehrung abgehangen haben. Die Syrakusier stifteten gegen Ende des V. Jahrhunderts ihrem Gesetzesredaktor Diokles von Staats wegen ein Heiligtum[4]), aber bald darauf zerstörte der ältere Dionysios dasselbe, seinen Befestigungen zu Liebe, offenbar ohne die mindeste Sorge vor der Rache eines so neuen Heros. Am ehesten werden den im Siege (oder wenigstens während eines Krieges) umgekommenen Feldherrn die heroischen Ehren öffentlich zuerkannt worden sein. Den sterbend in die Stadt Amphipolis getragenen Brasidas[5]) bestattete zunächst seine spartanische Mannschaft, dann umbauten die Bürger das Grab und feierten ihn fortan als einen Heros mit Kampfspielen und jährlichen Opfern, ja sie zerstörten den Gedächtnisbau ihres bisher geltenden Stadtheros und Neugründers, des Atheners Hagnon, und zernichteten jede Erinnerung an dessen Gründerschaft; fortan war Brasidas ihr Stadtheros. Noch im lamischen Kriege (322 v. Chr.) begruben die Athener ihren infolge eines Steinschusses gestorbenen Feldherrn Leosthenes „auf heroische Weise wegen seines Ruhmes im Kriege“[6]). Es ist merkwürdig,

---

[1]) Herodot V, 47.

[2]) Herodot VII, 117.

[3]) Zu den frühesten Beispielen, wenn auch ohne ausdrückliche Erwähnung eines Psephisma, gehören die löblichen sizilischen Tyrannen Gelon von Syrakus und Theron von Agrigent, Diodor XI, 38. 53.

[4]) Diodor XIII, 35. — Vergl. bei Pausan. VIII, 9, 5 die zweimalige Umnennung eines Heroons des Podares in Mantinea. — Dem großen Hippokrates brachten seine Mitbürger von Kos alljährliche Totenopfer an seinem Geburtstage. Westermann, Biogr. p. 450.

[5]) Thukyd. V, 11. — Es war 422 v. Chr.

[6]) Diodor XVIII, 13. — Auf Kalauria genoß ein Toter desselben Jahres, Demosthenes, ganz deutlich heroische Ehren; man erfährt jedoch nicht, seit welcher Zeit. Pausan. II, 33, 3.

daß der tote Timoleon unter gewiß allgemeiner und tiefer Rührung des syrakusischen Volkes zwar feierliche Wettkämpfe, sowohl musische als gymnische, und einen offenbar sehr prächtigen Grabbau, aber nicht den Rang eines Heros erhielt, indem dies sonst in dem bei Plutarch [1]) aufbewahrten Staatsbeschluß gesagt sein würde. — Dagegen erhielt anderthalb Jahrhunderte später in Messene der ältere Aithidas, ein siegreicher Anführer gegen die Mazedonier, eigentlichen Heroenkult [2]). Und da mit der Zeit der Ton in solchen Dingen zu steigen pflegt, weil man für das Uebliche allgemach abgestumpft worden ist, so darf man sich nicht wundern, daß die hochverdienten Anführer des achäischen Bundes, Aratos und Philopömen, nach ihrem Tode so viel als zu Göttern erklärt wurden, in einer Zeit, da schon Lebende unter den Diadochen sich Götter nennen ließen [3]). Eine weitere Entwertung des bloßen Heroentitels mochte darin liegen, daß er Verstorbenen erteilt wurde, wenn die Polis mit Verschwendung sonstiger Ehren, wie Kränze, Proedrien, Statuen u. s. w. am Ende war und ein außergewöhnliches Dankgefühl für städtische Euergesie an den Tag zu legen hatte. Als in Tarsos der hochbejahrte Stoiker Athenodoros starb, welcher Präzeptor des Augustus gewesen war und seiner Vaterstadt eine Steuererleichterung hatte verschaffen können, stiftete der Demos ihm eine alljährliche Feier als einem Heros [4]).

Ganze Kriegerscharen, welche im Kampf gefallen, konnten schon in früher Zeit heroischen Kultus erhalten. Die Phigalier hatten den stärksten Grund, am gemeinsamen Grabe jener Oresthasier, welche sich wissentlich

---

[1]) Plut. Timol. 39. — Das Timoleonteion auf der Agora von Syrakus wurde später mit Hallen umbaut, und Palästren wurden hineingebaut, womit es ein Gymnasion wurde; ein τέμενος war es offenbar nie gewesen.

[2]) Pausan. IV, 32, 2, wo man sieht, daß die Ehre mißverständlich auf einen viel späteren Nachkommen dieses Namens übergegangen war.

[3]) Plut. Arat. 53. Aratos bekam in Sikyon seinen eigenen Opferer, wobei nicht ἐναγίζειν, sondern θύειν gesagt wird; auch hieß er nicht bloß Neugründer der Stadt, sondern σωτήρ. Philopömen erhielt laut Diodor, fragm. l. XXIX, ἰσοθέους τιμάς, jährliche Stieropfer, Hymnen u. s. w. — Im Mythus war z. B. Alkestis durch ihren Opfertod unmittelbar zur Göttin geworden, Eurip. Alk. 999. Amphiaraos aber, der nach seinem Verschwinden in der Erde als Gott galt, war es vielleicht von jeher gewesen.

[4]) Lucian, Macrobii 21. — Ein offizielles Verzeichnis der Heroen gab es natürlich nicht, und ob die Schrift eines gewissen Diokles περὶ ἡρώων überhaupt ein Verzeichnis war oder enthielt, ist nicht bekannt.

für sie und ihr Heil in den Tod gegeben, jährliche Heroenopfer darzubringen[1]). Und eine frevelhaft gemordete Schar, wie die Phokäer im italischen Agylla, konnte durch Kalamitäten einen Spruch der Pythia, sie als Heroen zu feiern, veranlassen[2]). Den Einwohnern von Platää lag noch zur Kaiserzeit[3]) ein großes jährliches Heroenopfer ob für die in der berühmten Schlacht des Jahres 479 Gefallenen, und auch die Marathonier verehrten (außer den in der Schlacht bei Marathon aufgetretenen mythischen Helden) die an Ort und Stelle bestatteten Gefallenen ausdrücklich als Heroen[4]). Natürlich kannten dann spätere Grabdenkmäler keine Grenzen mehr in Betracht der Ehren, welche sie für alle in irgend einem Kriege Umgekommenen in Anspruch nahmen. Perikles sagte wenigstens von den beim Zug gegen Samos Gefallenen[5]), sie seien unsterblich geworden wie die Götter, und Demosthenes, oder wer sonst seine Grabrede verfaßt hat, ruft (§ 34): „Wie sollten wir nicht alle Die für glückselig halten, welche man billig als Beisitzer der Götter der Unterwelt und als desselben Ranges betrachtet mit den frühern Helden auf den Inseln der Seligen?“

Die bisher aufgezählten Gattungen von Heroen umfaßten lauter menschliche oder für menschlich geltende Persönlichkeiten aus Mythus und Geschichte. Dagegen sind wir bei einer Anzahl von wunderlichen allegorischen Wesen in Verlegenheit zu sagen, wie sie zum Namen von Heroen gelangt sind; sie gehören eher an den äußern Rand der Dämonenwelt, als Schutzgenien von Essen und Trinken. So in Munychia der Akratopotes (Trinker ungemischten Weines)[6]) und in Sparta die von den Köchen des Zusammenspeisens verehrten Keraon und Matton (Weinmischer und Gerstenbrotbeck)[7]), sowie in Böotien zu Skolos der Megalartos und der Megalomazos (Großbrot und Großkuchen); auch der in Troas als Heros geltende Daites wird in diese Reihe zu stellen sein. Man darf sie sich als halbkomische Fratzen vorstellen, über deren Heroentum eine volkstümliche Laune entschieden hat.

---

[1]) Pausan. VIII, 39, 2–41, 1

[2]) Herodot I, 167.

[3]) Plut. Aristid. 21. Die umständliche Beschreibung dient wenig zur Kenntnis des Heroenopfers überhaupt, da die Zeremonien offenbar sehr exzeptionell sind.

[4]) Pausan. I, 32, 3.

[5]) Plut. Per. 8.

[6]) Athen. II, 9. Etwa ein Herakles?

[7]) Ebd. IV, 74.

Einen dogmatischen Entscheid darüber, was ein Heros sei, war überhaupt niemand in der Lage zu geben [1]), wohl aber glaubte die Philosophie von ihren Anfängen an sich in dieser Sache äußern zu müssen. Thales hatte gesagt: Alles sei voll von Göttern; Heraklit lehrte: Alles sei voller Götter und Dämonen, und dabei lag offenbar jener alte Polydämonismus zugrunde, welcher sich in Hesiods „Werken und Tagen" ausgesprochen hatte. Der erste aber, welcher den Heroen eine deutlichere Stelle im Range der Wesen anwies, war vielleicht mehr Religionsstifter als Philosoph: Pythagoras [2]). Hier heißt es einmal: die Götter seien höher zu ehren als die Dämonen, und die Heroen höher als die Menschen. Und anderswo: die ganze Luft sei voll von Seelen, und diese seien für Dämonen und Heroen zu halten; von ihnen kämen den Menschen und auch den Tieren Träume und Vorbedeutungen von Krankheit und Gesundheit; auf sie bezögen sich die Reinigungen und Abwendzeremonien und alle Mantik. Immerhin scheint von Pythagoras an die später übliche Stufenreihe von Göttern, Dämonen, Heroen, Menschen und vernunftlosen Wesen [3]) bei den Philosophen eine allgemeinere Geltung erlangt zu haben. — In der platonischen Apologie des Sokrates (28, c) heißen die Heroen zum erstenmal Halbgötter (ἡμίθεοι), und zwar deutlich „so viele im Kriege gegen Troja umgekommen sind". — Die Stoa war der Meinung, die Heroen seien die abgeschiedenen Seelen, aber nur der Wackern [4]). Später interessierten sich die Neuplatoniker, wie für alle außerweltlichen Wesen (welchen sie sich durch ihre Theurgie zu nähern suchten), so auch für die Heroen. Auf den Volksglauben jedoch, welcher hierin ein sehr mächtiger Aberglaube war, hatte die ganze Philosophie nicht den mindesten Einfluß ausgeübt, nur daß die Meinung verschiedener Philosophen [5]) zufällig mit der vieler andern Leute zusammentraf: die Heroen seien die von den Leibern geschiedenen Seelen überhaupt, und die der Guten seien gut, die der Bösen böse.

Das Volk aber nannte die Heroen gerne mit einem ehrfurchtsvollen Namen, der freilich auch die Götter umfaßte: die Mächtigern, die Höhern, *κρείττονας*.

---

[1]) Den Hohn Lucians hierüber findet man Dial. mort. 3, 2.

[2]) Diog. Laert. VIII, 1, 19 (23). Vergl. auch 19 (32).

[3]) So aufgezählt bei Plutarch, De Ei apud Delph. 13.

[4]) Diog. Laert. VII, 1, 78 (151).

[5]) Plut. de placitis phil. I, 8.

Frägt man nun nach dem, was die Heroen für die Griechen waren, so würden sich für die verschiedenen Zeiten wohl beträchtliche Unterschiede ergeben, und wäre es auch nur die früher so große und später so völlig erloschene Beteiligung der Orakel am Heroenkult, indem ja überhaupt deren Befragung in der Folge durch eine Menge anderer Zukunftserforschungen in den tiefsten Schatten geraten war. Allein im Volke dauerte die Beschäftigung mit den Heroen fort, und noch unter den Antoninen fand Pausanias den betreffenden Glauben wenigstens so weit lebendig, daß man Bescheid wußte und wegen der Heroen sich oft in Sorgen befand. Es wird nun mit der mehr feierlichen und offiziellen Seite der Sache zu beginnen und dann zu der populären überzugehen sein.

In ganz Griechenland hatten, wie gesagt, schon die frühern Bevölkerungen — wer sie auch gewesen sein mögen — eine Menge von Grabmälern, zum Teil gewaltige Hünengräber, hinterlassen, und es wird unmöglich sein zu bestimmen, wann und wie zuerst die Volksphantasie mit denselben großartige oder furchtbare Vorstellungen verknüpfte. Außerdem war das Begräbniswesen der ältern Griechen selbst lange Zeit äußerst feierlich und pomphaft, wenigstens bei den Leichen der Mächtigen [1]). Neben der allgemeinen Achtung vor den Gräbern, wie sie allen gesitteten Völkern eigen ist, tritt nun ein aus Verehrung und Furcht gemischtes Gefühl auf, und das Heroengrab kann eine wichtige Sache im täglichen Leben werden. Ein neues, eingedrungenes Herrschervolk ehrt z. B. auch die heroischen Toten des unterworfenen Volkes: als bei der dorischen Wanderung die Aetolier des Oxylos Elis überzogen, behielten neben den ätolischen Heroen auch die vorgefundenen elischen ihren Kultus [2]), und da man das Land mit den Unterworfenen durch ein Abkommen teilte, wird man kaum anders gekonnt haben. Sehr frühe scheint dann der Glaube entstanden zu sein, daß sich bei Kriegen die Helden aus ihren Gräbern erheben müßten, um ihren Nachkommen und ihrem Volke beizustehen, und hieran mögen sich die weitern Vorstellungen geknüpft haben. Die Lokrer z. B. glaubten an

[1]) Vergl. die große Dipylon-Vase. — In Athen mäßigte erst Epimenides die wilde, bunte Trauer der Weiber, Plut. Solon 12.

[2]) Pausan. V, 4, 1, vergl. V, 15, 7. Seinen früh verstorbenen Sohn Aitolos begrub Oxylos nach Weisung eines Orakels im Tor von Elis, indem derselbe weder in noch außerhalb der Stadt ruhen sollte; man opferte ihm als Heros, vergl. V, 4, 2. Man kann fragen, ob Oxylos das Orakel richtig erriet oder dessen Verbot umging.

die Anwesenheit ihres Heros Aias, Sohn des Oïleus, in ihren Schlachten; ihre unteritalische Kolonie, das Volk der epizephyrischen Lokrer, im Kampf gegen die Krotoniaten, hatte denselben unsichtbar mit sich, und der krotoniatische Anführer hatte gehört, wo im Vordertreffen Aias stehe und dahin seinen Angriff gerichtet, wurde aber, offenbar von dem Heros [1]), in die Brust verwundet. Seine Heilung durch Aias selbst, den er auf jener Insel Leuke aufsuchen mußte, bildet den Schluß dieser merkwürdigsten aller Heroenfabeln [2]). Bei Marathon kämpfte auf seiten der Athener ein Heros, welcher mit einem Pfluge sehr viele Barbaren erschlug, und zu dessen Verehrung unter dem Namen Pflüger (Echetlaios) ein Orakelspruch die Sieger anhielt [3]); auch der Ortsheros Marathon und Theseus scheinen als Mitkämpfer gefeiert worden zu sein. Bei der Verteidigung von Delphi gegen das Heer des Xerxes waren die riesigen Gestalten der dortigen Heroen Phylakos und Autonoos in die Perser hineingestürmt [4]). Bei Salamis breiteten Heroen von Aegina her [5]) die Arme über die hellenischen Trieren, und man glaubte, es seien die Aeakiden, welche vor der Schlacht waren um Hilfe angerufen worden. Auf der athenischen Flotte hatte sich während der Schlacht eine Schlange erzeigt, und ein Göttersprucht offenbarte, dies sei der salaminische Heros Kychreus [6]). Vor der Schlacht von Platää wurde sieben Heroen (*ἀρχηγέταις*, Gründern) dieser Stadt geopfert, welche mit Namen aufgezählt werden [7]), und zwar geschah es auf Bescheid von Delphi, wo man diese Namen gewußt zu haben scheint; offenbar wurde ihr Mitkämpfen in der Schlacht wenigstens erhofft. Im peloponnesischen Kriege mag manches der Art vorgekommen sein, was Thukydides beschwiegen hat, bei Leuktra aber erschien der alte Todfeind von Sparta, der Heros von Messenien, Aristomenes [8]), den Thebanern zur Hilfe als künftigen Befreiern seiner Heimat; und noch als

---

[1]) *Τρωθεὶς ὑπὸ τοῦ φάσματος*, Konon 18.

[2]) Pausan. III, 19, 11. Die Geschichte spielt um 600 v. Chr.

[3]) Pausan. I, 32, 4. Vergl. I, 15, 3.

[4]) Herodot VIII, 31 f.

[5]) Plut. Themist. 15. — Zu den Wundern der Schlacht von Salamis gehört auch der geheimnisvolle Schnellsegler, welcher die im Entwischen begriffene korinthische Flotte zur Umkehr in die Schlacht bewog. Herodot VIII, 94. — Vielleicht ist er als Geisterschiff gedacht. — Vergl. auch VIII, 109 die Worte des Themistokles an die Flottenmannschaft.

[6]) Pausan. I, 36. 1.

[7]) Plut. Aristid. 7.

[8]) Pausan. IV, 32, 4.

die Gallier unter Brennus Delphi angriffen, zeigten sich in voller Waffenrüstung die Heroen Hyperochos, Amadokos (oder Laodokos), Pyrrhos (der Sohn Achills) und wieder der schon genannte Phylakos [1]). In einer umfangreichen Gruppe von Kämpfern zu Roß und zu Fuß, welche schon im V. Jahrhundert die Tarentiner nach Delphi weihten [2]) wegen eines Sieges über die Peuketier, war auch sowohl der urzeitliche Gründer von Tarent, Taras, als der historische, Phalanthos, mit dargestellt, und zwar auf der Leiche eines gefallenen Feindes stehend.

Außer diesen beiden verehrte die Stadt auch noch durch periodische Heroenopfer Atriden und Tydeiden, Aeakiden, Laertiaden und Agamemnoniden [3]), und überdies besaß sie einen Achillstempel. Anderswo in Großgriechenland hatte man noch viele Sagen von der Anwesenheit troischer Helden selbst, des Philoktet und Tlepolemos und namentlich des Diomed, welche nach dem Kriege von Troja hieher gelangt wären, auch wies man in unteritalischen Tempeln Reliquien [4]) vor, wie die Geschosse des Herakles, das Werkzeug des Epeios, welcher das trojanische Roß gefertigt, die Waffen des Diomed und seiner Gefährten, und ein ehernes Halsband, welches er einer Hirschkuh umgelegt. In Tarent dagegen handelt es sich um frei aus dem Mutterlande nach Italien übertragene Heroenkulte, vielleicht weil unter den spartanischen und andern Einwanderern Abkömmlinge jener erlauchten Heldenfamilien sich befanden. In den Schlachten aber mögen, nach dem Anathem zu urteilen, nur Taras und Phalantos als Schützer erschienen sein.

Es war gewiß nicht bloß wünschbar, sondern der Stolz einer Stadtbevölkerung, in den Schlachten solche Ahnen mitkämpfend zu wissen, unsichtbar oder sichtbar, und immer zum Schrecken der Feinde. Hier, wie bei aller weitern Verehrung der Heroen, kommt noch mit in Betracht, daß man — trotz aller Opfer — der eigentlichen Götter zu wenig sicher war,

---

[1]) Pausan. X, 23, 3. — N. A. erschienen sogar die drei Gottheiten Apollon, Artemis und Athene. Justin. XXIV, 8. — Das Wunder möchte freilich demjenigen beim Angriff des Xerxes nachgebildet sein.

[2]) Pausan. X, 13, 3. Von der Erscheinung der Dioskuren in Schlachten ist hier abzusehen, weil sie als Götter kommen.

[3]) Aristot. Mirabil. 106 bis 110. — Außerdem bei Strabo das Totenopfer der (pylischen) Metapontier für die Neleiden. VI, 1, 15, p. 264.

[4]) Vergl. Justin. XX, 1, 2. Dazu die aus Troja nach Italien gekommenen Pallasbilder.

sowohl in betreff ihres Wohlwollens als ihrer Macht; vom Heros als Stadtpatron war im entscheidenden Augenblick vielleicht mehr zu hoffen [1]), freilich auch zu fürchten, wenn man ihn verkannt, vergessen oder gar beleidigt hatte. Und nun treten die Orakel, vor allem Delphi, wenn sie bei Landesunglück beraten werden, häufig ein mit Anweisung zur Sühnung erzürnter oder doch vernachlässigter Heroen. Die Männer von Delphi mögen manches aus den Erinnerungen der Städte gewußt, das meiste aber von den Anfragenden selbst erfahren und danach ihre Bescheide eingerichtet haben; was sie in den meisten Fällen ohne Zweifel erreichten, war eine Losspannung der geängstigten Gemüter durch einen neuen Grabdienst, während vielleicht die betreffende Kalamität ohnehin vorüberging.

Ein weiteres Stadium war dann die — fast ohne Ausnahme auf Orakel hin — erfolgte Uebertragung von anderswo liegenden Heroengebeinen, in der Regel als Gewähr von Sieg und Wohlergehen. Alte Heroen konnten einer Stadt fehlen oder unwirksam geworden sein, und sie erwarb nicht ohne Mühe und Gefahr einen neuen. Und zwar handelt es sich meist um bekannte, auch ruhmvolle Männer der mythischen und noch der historischen Zeit, auch um berühmte heroische Frauen, während die schon vorhandenen Heroengräber an Namen geknüpft sein mochten, von deren Inhabern man so viel als nichts mehr wußte [2]). Alle Mittel, auch sinnreicher Diebstahl, werden aufgewandt, um in Besitz dieser oder jener Heroenleiche zu gelangen. Oefter fand man riesige Knochen vor [3]), etwa von urweltlichen Tieren, und berechnete sogar daraus das Leibesmaß des Heros; daß man aber die Seele desselben mitzugewinnen glaubte, sagt uns ein berühmtes Wort Pindars [4]): Der in Kolchis gestorbene

[1]) In der Kaiserzeit trat hie und da der Heroenkult sogar in den Vordergrund zum Nachteil des Götterkultes, wenn man dem Lucian (deor. concil. 12) glauben soll.

[2]) Sogar die Benennung konnte unsicher geworden sein; die Heroenaltäre, welche Pausanias (X, 33, 3) zu Charadra in Phokis sah, galten nach den einen den Dioskuren, nach andern einheimischen Heroen.

[3]) Die Gedanken des Pausanias über diese Riesigkeit: I, 35, 3 f. — III, 22, 7. — VI, 5, 1. Vergl. Phlegon, Mirabilia, 11. 12. 14—19. Andere Male hielt man solche Funde für Knochen von Giganten Pausan. VIII, 32, 4. — Von der paläontologischen Sammlung des Augustus dagegen sagt Sueton (Oktav. 72): immanium belluarum ferarumque membra praegrandia, quae dicuntur Gigantum ossa et arma (sic) heroum. Ueber den einen Zahn des kalydonischen Ebers, welchen Aug. nach Rom gebracht hatte, vergl. Pausan. VIII, 46, 2.

[4]) Pindar Pyth. IV, 284 (160).

Phrixos verlangt von Pelias Zurückführung seiner „Seele", womit doch materiell die Uebertragung der Gebeine gemeint sein muß. Auch sonst wird öfter vorausgesetzt, der betreffende Heros verlange die Translation. Den Anlaß gibt auch hier etwa eine öffentliche Kalamität[1]), aber besonders gerne ein politisches Gelüste; wenigstens pflegt die Gegend, welche sich ihren Heros hat rauben lassen, bald darauf dem Angriff und selbst der Eroberung von seiten der Reliquienräuber ausgesetzt zu werden. Zeitlich machte vielleicht den Anfang die berühmte Erwerbung des in Tegea bestatteten Orestes durch die Lakedämonier[2]); ganz besonders lehrreich aber (um 600 v. Chr.) ist, was der Gewaltherrscher von Sikyon, Kleisthenes, sogar gegen den Willen von Delphi zu verüben wagte[3]). Adrastos, der bisherige Hauptheros der Stadt, dessen Heroon auf der Agora stand, war ihm als Argiver mißfällig geworden, und er wünschte, daß derselbe „von selbst fort ginge"; er ließ sich aus Theben einen dortigen Heros, Melanippos, abtreten, der bei Lebzeiten der größte Feind des Adrastos gewesen war, und baute ihm (nämlich seinen Gebeinen) einen geweihten Raum im Prytaneion an der sichersten, d. h. wohl dem Volkswiderwillen am ehesten entzogenen Stätte; die Opfer, welche bisher dem Adrastos gebracht worden, erhielt jetzt Melanippos; die tragischen Chöre aber, womit man bisher die Schicksale des Adrastos gefeiert, ersetzte Kleisthenes durch Chöre für Dionysos. In einem spätern historischen Roman[4]), welcher indes wichtige echte Züge des griechischen Lebens enthält, läßt König Agesilaos im böotischen Haliartos das Grab der Alkmene öffnen, allein die Gebeine, welche nach Sparta gebracht werden sollten, fanden sich nicht vor, und über die Gegend kam Unfruchtbarkeit und Ueberschwemmung, worauf der spartanische Kommandant der Kadmeia das Grab wieder zuschüttete und Trankopfer brachte.

---

[1]) Eine Uebertragung bei einer Pestilenz auf einen Orakelspruch hin war die der Gebeine des Hesiod: aus dem lokrischen Nemea, n. a. aus Naupaktos holten ihn die Orchomenier und begruben ihn auf ihrer Agora, ohne Zweifel als Heros. Proklus bei Westermann Biogr. p. 49. Pausan. IX, 38, 3.

[2]) Herodot I, 66. 68. — Pausan. VIII, 54, 3. Andere Beispiele Pausan. IV, 32, 3. — VI, 20, 4. — VII, 1, 3. — VIII, 9, 2. — VIII, 36, 5. — IX, 18, 4. — IX, 29, 3 (Doppelübertragung der Gebeine des Linos). — IX, 30, 5 (Geschichte von den Gebeinen des Orpheus). — IX, 38, 3 (die Gebeine des Hesiod).

[3]) Herodot V, 67.

[4]) Plutarch, De genio Socratis, 5.

Eine Gegenwehr gegen solchen Raub geweihter und hilfreicher Ueberreste konnte nur darin gefunden werden, daß man wichtige Gräber geheim hielt. Wie man solchen Geheimnissen bestimmte Mitwisser sicherte, verrät uns die eben genannte Quelle. Man besorgt, der Kommandant werde in Theben das Grab der Dirke aufsuchen, dessen Stelle niemand kennt als die gewesenen Reiteranführer; jeder abtretende Hipparch pflegte dem antretenden nachts heimlich das Grab zu zeigen, wobei sie gewisse Opfer ohne Feuer brachten, deren Spuren sie dann verwischten; hierauf trennten sie sich und gingen im Dunkel jeder seines Weges. Im Augenblick, da der Roman spielt, sind fast alle ehemaligen Reiteranführer als Flüchtlinge abwesend, und der Spartaner wird nichts erfahren. — In Korinth hielt man die Gräber des Neleus und des Sisyphos geheim [1]), in Trözen das des Hippolytos [2]); als Kimon die Reste des Theseus von der Insel Skyros nach Athen zu holen hatte, konnte er deren Stätte nur mit Mühe ermitteln [3]). Bei Sophokles wird vorausgesetzt [4]), daß das Grab des Oedipus jeweilen durch den König von Athen nur dem ältesten Sohne werde geoffenbart — und, dürfen wir hinzusetzen: mit dem Erlöschen des Königtums werde vergessen werden.

Eine Variante der Uebertragung von Gebeinen ist das Zerstreuen der Asche eines Toten über ein ganzes Gebiet; so derjenigen des Neoptolemos über den Gau von Ambrakia [5]) und der des Solon über die Insel Salamis [6]). Die Wohltat war dann eine allverbreitete und durch keinen Raub mehr zu stören.

Daß Heroengebeine auch etwa über der Erde aufbewahrt und unter Umständen vorgezeigt wurden, geht daraus hervor, daß Kaiser Hadrian in Ilion solche zu küssen bekam. Es könnte auch geschehen sein, daß sie in Kriege und Schlachten mitgenommen wurden. Schon Troja hatte erst eingenommen werden können, als die Achäer das Schulterblatt des Theseus erhalten hatten, welches später in Olympia gezeigt wurde [7]). Aussagen bei Herodot [8]) über Aeakiden und Tyndariden (Dioskuren), welche man

[1]) Pausan. II, 2, 2.
[2]) Pausan. II, 32, 1.
[3]) Plut. Kimon 8.
[4]) Soph. Oed. Kol. 1531.
[5]) Hygin, fab. 123.
[6]) Diog. Laert I, 2. 15.
[7]) Pausan. V, 13, 3.
[8]) Herodot V, 75. 80. 81. VIII, 64. 83. 84. Die Unsterblichkeit der Dioskuren würde nicht hindern, daß man zugleich ihre Ueberreste besessen hätte. Noch bei Homer sind sie wirklich Söhne des Tyndareos und nicht des Zeus.

auf das Mitnehmen und sogar Ausleihen von Bildern derselben zu beziehen pflegt, sind vielleicht eher auf Reliquiarien zu deuten, wie man solche im Mittelalter nicht selten in den Kampf mittrug. Als seit dem Hader zwischen den spartanischen Königen Demaratos und Kleomenes nur noch je der eine König in den Krieg zog, wurde zugleich festgesetzt, auch von den Tyndariden müsse hinfort einer zu Hause bleiben. „Denn früher waren auch diese beiden mit ihnen gegangen, als Angerufene, ἐπίκλητοι." Es ist kaum anzunehmen, daß von bloßen Bildern so viel Aufhebens gemacht und ihnen eine magische Kraft im Kampfe zugetraut worden wäre.

Neben allem aber, was man von einem Heros in Krieg und Frieden hofft, meldet sich — und zwar schon im Mythus — auch, was von seinem Unwillen (ὀργή) zu fürchten ist. Nach der Einnahme von Ilion liegen die Achäer an der thrakischen Küste vor Anker [1]) und können nicht weiter, weil Achill über seinem Grabe erschienen ist und die Opferung der Polyxena verlangt. Einem durch Feinde bedrängten kretischen Stadthäuptling wird durch ein Orakel befohlen, den Ortsheroen eine Jungfrau zu opfern, und das Los, welches befragt wird, trifft (nach Art des Mythus) seine Tochter [2]). Mahnungen der Heroen wird man sogar nicht immer abgewartet haben; bei wichtigerm Beginnen wurden zum voraus Heroen desjenigen Orts, auf welchen sich die Unternehmung bezog, heimlich gewonnen. Solon erhielt [3]) vor seinem Angriff auf Salamis einen delphischen Bescheid, dortige Heroen, „Führer des Landes", zu versöhnen; er fuhr bei nächtlicher Weile hin und opferte dem Periphemos und dem Kychreus.

Ein unvergängliches Denkmal des Gefühlskreises, der sich an das Grab eines Menschen der heroischen Zeit knüpfen konnte, ist der „Oedipus in Kolonos" des Sophokles. Die Thebaner, welchen der rachsüchtige Dulder entwichen ist, haben ihn nicht in ihrer Stadt, sondern nur an der Grenze ihres Gebietes begraben wollen, und nun sollen sie seine Reste überhaupt nicht haben, vielmehr ihr Verderben dabei finden, daß er auf attischem Boden bestattet werden wird. „Meine kalte verborgene Leiche soll einst ihr warmes Blut trinken." Attika aber soll ihn nicht als einen

[1]) Euripid. Hek. 36.
[2]) Parthenios, narrat. 35.
[3]) Plut. Solon 9.

„nutzlosen Bewohner" in sich beherbergen; wissentlich und willentlich soll durch sein Sterben in Kolonos alles Glück auf ewig an das attische Land geheftet werden[1]). Auf das großartigste verbindet sich mit diesem Grabe ein Eingang in die Unterwelt, deren Stimmen man noch zu vernehmen glaubt.

Die eifrigste Anrufung, die festeste Ueberzeugung der Gegenwart, womit man je zu Heroen gebetet, mag dann vorgekommen sein bei der von so vielen Wundern begleiteten Neugründung von Messene, unter der Leitung des Epaminondas, nachdem er Sparta zu Boden gekämpft hatte[2]). Nach Opfern an die thebanischen, argivischen und messenischen großen Schutzgottheiten „riefen sie gemeinschaftlich zu ihren Heroen, sie möchten als Mitbewohner zurückkommen, die Messene, Tochter des Triopas, dann den Eurytos und den Aphareus und deren Söhne, und von den Herakliden den Kresphontes und den Aepytos; am meisten aber riefen alle den Aristomenes an" — den ruhmvollen Helden des zweiten messenischen Krieges vor drei Jahrhunderten. Zu den mythischen Erinnerungen des von aller Welt Enden heimgekehrten und hergestellten Volkes gesellte sich die größte historische.

Auf das bisher Gesagte hin tritt nun auch die Bedeutung der doppelt vorhandenen Heroengräber in das wahre Licht. Die Todesstätte eines Heros, von welchem man Heil oder Unheil erwarten konnte, war vielleicht schon im Mythus an zwei verschiedenen Stellen lokalisiert, und an beiden Orten zeigte man alte Gräber; oder man war an der einen Stätte zwar der Sache nicht gewiß, wollte aber dem Heros nichts schuldig bleiben. In Theben fand sich ein Heroon des Jolaos, obgleich man wissen konnte, daß er auf Sardinien gestorben war[3]). Außerdem wirkte die noch lebendige Sitte der Kenotaphien oder Leergräber mit ein, welche[4]) fortwährend solchen Toten gesetzt wurden, die in weiter Ferne, im Kriege, zur See gestorben, und deren Leichen nicht zu bekommen gewesen waren. In Elis hatte auf ein Orakel hin Achilleus ein Kenotaphion (κενὸν μνῆμα) er-

[1]) Ueber das wirkliche Grab des Oedipus und dann noch ein besonderes Heroon: Pausan. I, 28, 7. — I, 30, 4.

[2]) Pausan. IV, 27, 4.

[3]) Pausan. IX, 23, 1.

[4]) Sie waren von andern Gräbern zu unterscheiden durch eine besondere Zutat, das ἴκριον. Vergl. Marcellin, vita Thucyd.

halten[1]), an welches sich ein heftiger Trauerkult der Frauen knüpfte. Bei Theben zeigte man das Grab des Teiresias[2]) und gab doch zu, daß es leer und daß der große Wahrsager bei Haliartos gestorben sei. Der Herold des Epos, Talthybios, hatte seine Gräber in Sparta und im achäischen Aegion, und beide Städte brachten ihm Totenopfer[3]). Und noch spät in der historischen Zeit ergingen Orakelsprüche dieses Inhalts. Der große Kimon, obwohl anerkanntermaßen in der Kimoneia zu Athen bestattet, hatte doch auch ein Grab zu Kittion, wo er gestorben war; bei Hungersnot hatte die Gottheit befohlen, ihn hier als einen Höhern (*κρείττονα*) zu verehren[4]) — und für einen Nicht-Gott war noch immer das Grabmahl die nächstliegende Form hiefür.

Bei Pausanias (I, 41 ff.) fällt die Beschreibung von Megara auf schon durch Erwähnung sehr zahlreicher Gräber aus der mythischen Zeit überhaupt, auch solcher, welche regelmäßigen Kultus genossen; namentlich aber dadurch, daß eine Anzahl davon wie von den Megarern, man möchte sagen, usurpiert erscheinen. Man sah ein Heroon des attischen Königs Pandion, welcher doch notorisch anderswo, und zwar in der Nähe bestattet war, ferner das Denkmal der Amazonenkönigin Hippolyte, welche nach ihrer Niederlage durch Theseus sich „aus Herzeleid" sollte nach Megara geflüchtet haben. Wenn man dann das Grab der Ino Leukothea, welche in der Nähe der Stadt von einem Fels ins Meer gesprungen war, den Megarern wird lassen müssen, so befremdet doch wieder das Heroon der Iphigenia und das Heiligtum des Adrastos, welche beide in Megara gestorben sein sollten, während doch das Grab des letztern in Sikyon einen so namhaften Kultus genoß, und vollends Iphigenias Ausgang eher überall hin als nach Megara weist. Wo Gründe und Umstände für solche Lokalisierungen vorgebracht werden, sind es nachlässige Erdichtungen; Adrastos sollte auf der Heimkehr vom thebanischen Kriege aus Kummer wegen des Todes seines Sohnes gerade in Megara gestorben sein; ein Heiligtum der Artemis wurde als Stiftung Agamemnons ausgegeben, bei Gelegenheit seines Besuches in

---

1) Pausan. VI, 23, 2. — Solche vereinzelte Achillskulte gab es hie und da; einen sehr eifrigen auf der kleinen Insel Astypaläa erwähnt Cicero, De nat. deor. III, 18.

2) Pausan. IX, 18, 3. — In Argos sah man ein Kenotaph der vor Ilion und auf dem Rückweg Umgekommenen, ebd. II, 20, 4.

3) Pausan. VII, 23, 7.

4) Plut. Kimon 19.

Megara, da er den hier wohnhaften Kalchas habe zur Teilnahme am Zug gegen Ilion bewegen müssen. Wie kam ferner das megarische Dorf Erineia zum Grabe einer Kadmostochter? Auch hier sagte man, Autonoe sei aus Gram über das Schicksal ihres Hauses von Theben hieher übergesiedelt. Wir verzichten auf Hypothesen, welche wir nicht näher begründen könnten[1]).

Tatsächlich nahm der Heroendienst neben allem Götterdienst im griechischen Leben noch spät eine wichtigere Stelle ein, als es auf den ersten Anblick scheint; man möge nur die Jahresfeiern in Betracht ziehen, welche Pausanias im eigentlichen, erinnerungsreichen Hellas überall am Leben fand. Im ganzen wird man schließen dürfen, daß, wo die Grabesehren für gewöhnliche Verstorbene streng beobachtet wurden, dies auch mit dem Heroendienst der Fall gewesen sein möge, denn das zugrunde liegende Gefühl war von Hause aus dasselbe; dazu kam aber noch für die Heroen ein populärer Glaube. Nicht nur im Kriege, sondern in jeder Not und Gefahr scheinen Heroen — wir erfahren nur nicht immer, welche — um Schutz angerufen worden zu sein, vielleicht nicht viel weniger als Götter; es gab Heroenheiligtümer, welche ganz voll waren von Exvoto-Gemälden[2]), und da muß das in dem Bau lebend gedachte Wesen als sehr hilfreich gegolten und die Phantasie in hohem Grade beschäftigt haben.

Fragte man freilich nach den Heroen überhaupt, ohne einen einzelnen zu nennen, so meinte das Volk, dieselben brächten ihr Dasein hin mit Zechen auf den Inseln der Seligen, so wie man es in Gruftmalereien und auf Gefäßen häufig abgebildet sah, und — wurde hinzugefügt — wie man es gerne mitmachen würde[3]). Schon bei Aristophanes spricht jemand[4]) eine recht zuversichtliche Hoffnung dieser Art aus: „Wir würden ja nicht so bekränzt und gesalbt auf die Bahre gelegt werden, wenn wir nicht drunten sogleich ans Trinken kämen; deshalb heißen ja die Toten Selige (*μακάριοι*); man sagt: der Selige ist geschieden, er ist entschlummert, der Glückliche! Er hat jetzt keinen Aerger mehr! Und wir opfern ihnen

[1]) Weitere Belege zum Lokalisieren von Heroen an Orten, die dem Heros fremd sind, s. Nachtrag 5.

[2]) Athen. VIII. 44.

[3]) *Ἐν μακάρων νήσοις πίνειν μετὰ τῶν ἡρώων.* Lucian, Jup. confut. 7.

[4]) Fragment aus den *Ταγηνισταί*, bei Stobäus ed. Meineke IV, p. 116.

auf heroische Art (ἐναγίσμασιν) wie Göttern und weihen ihnen Trankspenden und bitten sie, uns Gutes heraufzuschicken." So wie hier die gewöhnlichen Toten den Heroen ungefähr gleichgestellt werden, so auch in der sehr alten Sitte, das was beim Essen vom Tische fiel, nicht aufzuheben — nach der einen Aussage: indem man es den werten Verstorbenen überließ [1]), — nach einem Fragment des Aristophanes [2]): indem es den Heroen gehöre. Man wird dabei an jene uralten Zeiten erinnert, da die Toten im Hause begraben wurden.

Was dann die einzelnen, mit Namen bekannten Heroen betrifft, so wurden wohl in einer neuerungssüchtigen Stadt wie Athen z. B. selbst mit einem Schutzpatron der Gerichtshöfe wenig Umstände gemacht [3]), und wenn Todesstrafe auf jeder Verletzung der Bäume im Bezirk eines Heroon stand, sogar auf dem Abhauen eines Schosses [4]), so wird man hierin weniger die große religiöse Scheu (δεισιδαιμονία) der Athener zu erkennen haben, als die einfache Ueberzeugung, daß bei der großen Holzarmut ohne drakonische Strafen die Pflanzungen in Kürze wären ausgeholzt worden; auch war das attische Gesetz mit Todesstrafen äußerst freigebig, wenigstens mit der Androhung von solchen. Auf dem Lande war der Respekt größer: die sog. „Jungfrauen", nämlich die riesigen Zypressen, welche das einfache Heroon des Alkmäon bei Psophis umstanden, wagte niemand zu fällen [5]). In aufgeregten Zeiten aber war auch jenes nämliche athenische Volk bekanntlich für alle Arten von Aberglauben empfänglich und wird sich vor dem Unwillen seiner Heroen gefürchtet haben wie ein anderes. Und noch immer wurden ja neue Heroen kreiert, wie z. B. jene Kriegsanführer, und auch Sophokles ist durch Staatsbeschluß zum Heros unter dem Namen Dexion, der Aufnehmende, erhoben worden, weil er den Asklepios in seinem Hause empfangen hatte [6]). Vermutlich war die Aufforderung hiezu

[1]) Athen. X, 30.

[2]) Diog. Laert. VIII, 1, 19. — Auch Pythagoras verbot dergleichen aufzuheben.

[3]) Aristoph. Vesp. 394 ff. — Zur Zeit der alten Komödie gab es Stücke mit dem Titel „die Heroen" von Chionides und von Krates.

[4]) Aelian. V. H. V, 17. — Beim Heroon der Hyrnetho in Epidauros durfte man nicht einmal das, was von den dortigen Oelbäumen zur Erde fiel, mitnehmen. Paus. II, 28, 3.

[5]) Pausan. VIII, 24, 4. — Der Granatbaum mit den blutsaftigen Früchten auf dem Grabe des Menoikeus zu Theben: IX, 25, 1.

[6]) Der Traumverkehr des Sophokles mit Herakles, Cicero de divin. I, 25. Auch hatte er einst schädliche Winde gestillt. Philostr. Vita Apollon. VII, 8 § 7.

von Leuten aus dem Volke, etwa von den Nachbarn, ausgegangen, denn den damaligen Demagogen sähe sie nicht ähnlich. In mancher griechischen Stadt und draußen in der Umgebung mag sich an ein altes Grab eine Art volkstümliche Kanonisation geknüpft haben, und wenn in den Berichten von einem Orakelbefehl die Rede ist, so wird ein solcher nicht jedesmal wirklich ergangen, sondern oft nur später vorausgesetzt worden sein. Und auch, wenn ein Orakel gefragt wurde, wird es nicht immer Delphi gewesen sein, wie die erhaltenen Aufzeichnungen angeben, sondern eine der nächsten, in der alten Zeit so zahlreichen Fragestätten. Beim Andenken an böse Händel aus mythischer Zeit schuf wohl schon die Furcht die Heroen: diejenigen thessalischen Scharen[1]), welche einst den Otos und Ephialtes zur Besitznahme von Naxos begleitet, die dortigen Thraker überwältigt und einander dann gegenseitig im wilden Kampfe getötet hatten, wurden später von den Eingebornen als Heroen verehrt. Wie freundlich dagegen das Grabmal des Liebespaares Rhadine und Leontichos bei Samos am Wege zum großen Heratempel! Hier erfährt man nichts von einer ausdrücklichen Erhebung der beiden zu Heroen, wohl aber, daß die Liebeskranken hinpilgerten und Gelübde darbrachten[2]). Aus Argos trieb man die Schafe zum heiligen Bezirk des Agenor[3]), „weil derselbe entweder ein trefflicher Schafzüchter oder ein besonders herdenreicher König gewesen". Unweit von Oropos stand das Grabmal des Narkissos (nicht des bekannten) aus Eretria, und dieser galt wirklich als Heros und hieß der „Schweigsame", und die Vorübergehenden pflegten ihre Gespräche einzustellen[4]). Ein andermal sind es unschuldig Ermordete, welche Heroenopfer erhalten[5]), wie hie und da im Mittelalter den Heiligennimbus; auf eine eingetretene schwere Kalamität hin hatte man aus Delphi diese Weisung bekommen. Vor der Schlacht von Leuktra brachte Epaminondas dem dort begrabenen Skedasos und dessen beiden Töchtern Opfer derselben Art samt Gelübden[6]); die Töchter, von Spartanern genotzüchtigt, hatten sich erhängt, und auch der Vater, als er kein Recht fand, hatte

[1]) Diodor. V, 51.

[2]) Pausan. VII, 5, 6.

[3]) Plut. Quaest. Graec. 50. — Vergl. das Einsegnen der Tiere bei Kirchen des heil. Antonius an dessen Jahresfeste.

[4]) Strabo IX, p. 404. — Vergl. Alkiphron III Ep. 58.

[5]) Pausan. VIII, 23, 5.

[6]) Pausan IX, 13, 3. ἐνήγιζέ τε καὶ εὔχετο.

sich getötet; damit nun zu aller sonstigen Vergeltung an Sparta auch diejenige für diesen Frevel komme, nahm Epaminondas die Kanonisation auf sich[1]). Aus verwirrten Erinnerungen an furchtbare alte Pestzeiten konnte das Grab eines halb fabelhaften alten Arztes heroischen Kultus erhalten, vergessen werden und später abermals Verehrung genießen, wie das des „heilenden Fremdlings", des Skythen Toxaris, in Athen, welches noch zu Lucians Zeit[2]) beständig bekränzt und von Fieberkranken besucht wurde. Im Mittelalter galt hie und da die von einem Heiligengrab mitgenommene Erde, ja der Staub als heilkräftig. Zur Zeit des Pausanias[3]) mußte man in Theben das Grab des Zethos und des Amphion, einen Erdaufwurf, von rohen Steinen umgeben, in dem unserm April entsprechenden Monat ernstlich hüten, weil die phokischen Tithoreer — nach einem Spruche des Bakis — Erde davon zu rauben suchten, um sie dem in Tithorea befindlichen Grabmal der Antiope anzufügen, was ihnen Fruchtbarkeit, den Thebanern aber Unfruchtbarkeit bringen sollte.

Unter sonst unerhörten Umständen konnte selbst ein Sklave zum Heros erhoben werden, und zwar auf dem sklavenreichen Chios, etwa um 300 v. Chr.[4]). Der sehr fähige Anführer eines Sklavenaufstandes, Drimakos, der die Stadt zu einem vernünftigen Abkommen genötigt hatte, welches sie dann brach, um einen Preis auf seinen Kopf zu setzen, ließ sich, da er gealtert war, von seinem Liebling töten, damit dieser durch Vorweisung seines Hauptes den Preis erhalte. Als hierauf die Sklaven wieder Raub und Gewalttat übten, erinnerten sich die Chier an die Billigkeit und Mäßigung des Getöteten, errichteten ihm auf dem Lande draußen ein Heroon und benannten ihn als „wohlgesinnten Heros". Dort brachten ihm dann freilich auch die ausgewichenen Sklaven die

[1]) Was er sich damals sogar in den Tempeln von Theben für Künste erlaubte, um glückliche Vorbedeutungen zu schaffen, vergl. Polyän, Stratag. III, 3, 8 und 12. — Diodor XV, 52 f.

[2]) Lucian., Scytha. — Schon im Leben des Redners Aeschines (Westermann, Biogr. p. 265) wird *τὸ τοῦ Ἰατροῦ ἡρῷον* erwähut.

[3]) Pausan. IX, 17, 3.

[4]) Athen. VI, 88—90. Vergl. bei Konon narrat. 20 die Sage vom gefangenen Rinderhirten auf der Chalkidike, welcher sich durch Verrat nützlich macht und gleichwohl getötet wird; darauf folgt Götterzorn (d. h. wohl eine Pest) und auf ein Orakel hin die Errichtung eines prächtigen Grabmals für den Rinderhirten, welchem man seither als einem Heros opfert.

Erstlinge von dem, was sie zu rauben pflegten; dafür erschien Drimakos manchem Bürger im Traum, um ihm solche Ueberfälle voraus anzukündigen, und die, welchen er erschien, brachten ihm dann ihrerseits Opfer an seinem Heroon. Hier ist alles bezeichnend, das merkwürdigste aber wäre, die Anschauungen und Erwägungen der Chier zu kennen in dem Augenblick, da sie ihren Sinn änderten und den Kultus des gefürchteten Toten beschlossen.

Laut der Volksmeinung erschienen die Heroen überhaupt manchen Leuten im Traum[1]); sie hatten aber noch andere Mittel, sich vernehmlich zu machen: man hörte an ihren Gräbern bisweilen befremdliches Getön. Von einem Gesamtgrab der athenischen Gefallenen meldet noch Pausanias das allnächtliche Pferdegewieher und den Kampflärm[2]); wer es absichtlich hören wolle, dem bekomme es nicht gut, wer aber nur zufällig dazu komme, den treffe der Unwille (ὀργή) der Dämonen nicht. Nun gelten sonst, wie oben bemerkt wurde, theoretisch die Dämonen als eine von den Heroen verschiedene, höher stehende Gattung von Wesen, allein das Wort Dämon hatte zu seinen so verschiedenen Bedeutungen beim Volk auch die eines Gespenstes angenommen, und insofern der Heros zum Gespenste wird, heißt er jetzt hie und da in dieser herrenlos gebliebenen Religion auch Dämon, wofür noch weitere Belege folgen werden. Daß der ummauerte geweihte Bezirk (τέμενος), in welchem manches Heroengrab stand, oft für völlig unbetretbar galt, wird seinen Grund nicht bloß in der Sorge vor der Verletzung des Grabes gehabt haben; man wollte wahrscheinlich den Heros schon nicht im Schlummer stören und war überhaupt froh, wenn sich das Gespenst nicht regte. Die wunderlichsten Phantasien verbanden sich mit den Besorgnissen vor diesen Wesen. Ein Heros regt sich z. B. furchtbar, wenn Amtsgenossen derjenigen Verrichtung, die ihm bei Lebzeiten eigen gewesen, beleidigt oder getötet werden. Der Zorn des Herolds der Atriden, Talthybios, über die Tötung der persischen Herolde zur Zeit des Dareios war laut Herodots offenbar sehr ernster

[3]) Die verschiedenen Bedeutungen solcher Träume behandelt Artemidor a. m. O. — Herakles erscheint nach seinem Tode einer ganzen Bevölkerung als Gespenst, φάσματι φανείς, Konon narrat. 3.

[2]) Andere Beispiele von gespenstischem Rossegewieher und Posaunenschall ohne Beziehung auf Heroengräber: Plutarch Parall. 7 und 20. — Das Gepolter in Reliquienschreinen von Heiligen war im Mittelalter nicht selten, wenn dem betreffenden Ort eine Gefahr drohte.

Ueberzeugung[1]) nur durch den Untergang des Miltiades und zwei Generationen später von zwei nach Persien bestimmten lakedämonischen Gesandten zu sühnen. Anderseits richtete sich etwa der Haß eines Heros gegen die ganze Kollegenschaft eines solchen, der ihn beleidigt hatte: auf Rhodos durfte dem Heroon des Okridion kein Herold nahen, weil einst ein solcher dabei behilflich gewesen war, als dem Okridion die Braut entführt wurde[2]). Zu dieser Feindschaft nach Kategorien gehört auch der Groll eines Heros wegen weiblichen Verrates: zu Tanagra war, in mythischer Zeit, Eunostos durch Anstiften eines Weibes umgekommen; seinem von einem heiligen Hain umgebenen Heroon durfte nun kein Weib nahen, und bei Erdbeben, Dürre und andern Wunderzeichen wurde ängstlich nachgeforscht, ob dies nicht dennoch geschehen sei. Noch zu Plutarchs Zeit verließ der Heros in solchen Fällen sein Grab[3]), und Leute sahen ihn auf dem Wege zur Küste, wie zum Bade wandeln.

Abgesehen von allen Heroengräbern konnte es aber vorkommen, daß Teile einer Heroenleiche noch gar nicht bestattet waren, und dann war zu erwarten, daß ein solcher Heros — unglücklich wie der Elpenor der Odyssee[4]) — sich beständig sichtbar erzeigte. Die Gegend des böotischen Orchomenos[5]) wurde fortwährend mit Schaden heimgesucht durch das Gespenst des Aktäon, welches auf einem Fels hauste. Auf Anfrage in Delphi erhielt man den Bescheid: wenn man noch einen Rest von Aktäon (über der Erde) finde, denselben zu begraben, ein ehernes Abbild des Gespenstes zu fertigen und dasselbe an dem Fels mit ehernen Banden zu befestigen. Dies alles muß geschehen sein; Pausanias, der das Gebilde noch sah, fügt hinzu: und noch jährlich bringt man dem Aktäon heroische Opfer.

In der volkstümlichen Anschauung war vielleicht der Heros längst ein gefährlicher Kobold, während man ihn offiziell noch von der feierlichen Seite nahm. Für die Wandelung in den Ansichten ist eine Fabel in der Sammlung des Babrios[6]) höchst lehrreich. Auf einem Bauerngut liegt

[1]) Herodot VII, 134. 137. — Pausan. III, 12, 6. Vergl. auch I, 36, 3 die Tötung eines athenischen Herolds durch die Megarer und die Folgen davon.

[2]) Plut. Quaest Graec. 27, vergl. 28. — Warum auf Tenedos kein Flötenspieler in den heiligen Bezirk des Tennes eintreten durfte, vergl. Diodor V, 83.

[3]) Plut. Quaest. graec. 40.

[4]) Od. XI, 71. Vergl. die Klage des noch unbestatteten Patroklos Il. XXIII, 65.

[5]) Pausan. IX, 38, 4.

[6]) Babrios, Sylloge I, fab. 63.

ein Heroengrab; der Landmann bringt Opfer, Kränze und Weinspenden und betet zum Heros um reichliches Gutes; da erscheint ihm derselbe im Traum und spricht: nichts Gutes gewährt dir ein Heros; um solches mußt du die Götter bitten; wir sind Spender alles Uebels, das die Menschen verfolgt; willst du Uebles, dann bitte; auch wenn du nur um Ein Uebles bittest, gewähre ich dir viele! — Unter den Sprichwörtern und Redeweisen der Alexandriner[1]) findet sich das folgende aufgezeichnet: um zu sagen: ich bin keiner von denjenigen, welche den Leuten nichts Gutes gönnen, sagte man: ich bin keiner von den Heroen, denn, fügt der Aufzeichner hinzu, die Heroen sind eher bereit zu schaden als zu nützen.

Ganz bedenklich war es, wenn der Heros als Inkubus der Frau des Gehöftes einen Besuch machte. Herodot, welcher die Geschichte[2]) vorbringt, gilt bekanntlich dafür, daß seine Behandlung spartanischer Dinge nicht völlig frei sei von Bosheiten, die man sich in Athen (und vielleicht auch heimlich unter unzufriedenen Spartanern) erzählte, aber innerhalb des damaligen Gesichtskreises liegt die Erzählung unvermeidlich. König Demaratos von Sparta hat seine Mutter durch ein feierliches Stieropfer am Altar des „Zeus des Gehöftes" zum Reden gezwungen und von ihr die Auskunft erhalten, er sei, wenn nicht vom König Ariston, dann von dem Heros Astrobakos erzeugt, dessen Heroon im Vorhof des Königshauses stand; der, welcher zu ihr gekommen in der betreffenden Nacht, habe sie bekränzt, die Kränze aber seien von jenem Heroon genommen gewesen.

Die Heroen erzeigen sich ferner nicht bloß als bösartig überhaupt, sondern speziell als prügelsüchtig[3]), und bei Nacht noch mehr als bei Tage, und wenn man, hieß es, sie gerne aus großen Gefäßen trinkend abbilde, so geschehe dies, um jene Eigenschaft eher auf ihre Trunkenheit als auf ihren Charakter (*τρόπος*) zurückführen zu dürfen. Wer nächtlicherweile mißhandelt worden war, mochte etwa eher einen Heros als einen Bekannten anklagen.

---

[1]) Plutarch, de proverbiis etc. 32.

[2]) Herodot VI, 69. Die ganze betr. Partie von c. 61. an macht den Eindruck einer stark novellistisch gefärbten Darstellung.

[3]) *χαλεπούς καὶ πλήκτας*, aus Chamäleon bei Athen. XI, 4. — Laut dem Scholion zu Aristophanes (Av. 1490) *δυσόργητοι καὶ χαλεποὶ τοῖς ἐμπελάζουσι γίγνονται*, weshalb man denn auch schwieg beim Vorübergehen an Heroengräbern überhaupt und nicht bloß an jenem oben erwähnten des Narkissos.

Was vollends von Leidenschaft und Aberglauben im griechischen Gemüte schlummerte, das kam zum Ausbruch an den großen Kampfspielen, bei den Wettkämpfern selbst wie bei den Zuschauern. Im Hippodrom von Olympia [1]) befand sich eine Art von Rundaltar, genannt der Pferdescheumacher, Taraxippos, und darin sollte ein malitiöses Wesen hausen, welches man vor der Fahrt durch Opfer zu begütigen suchte. Die meisten glaubten, ein Heros liege darin begraben, etwa Alkathoos, welcher einst, wie andere Freier der Hippodameia, im Hippodrom Unglück gehabt habe und nun auf die Wettfahrenden neidisch und ein übelwollender Dämon sei.

Endlich umfaßt die berühmte Spukgeschichte, welche um den Anfang des V. Jahrhunderts v. Chr. im unteritalischen Temesa ihren Ausgang fand [2]), alles, was Volkswahn und religiöse Konfusion in betreff eines sogenannten Heros zusammenbringen konnten. Das betreffende Wesen, welches abwechselnd Heros und Dämon heißt, soll ein Gefährte des hier angekehrten Odysseus, namens Polites gewesen und von den Eingeborenen gesteinigt worden sein, weil er im Trunke ein Mädchen genotzüchtigt hatte. Er tötete hierauf Leute von Temesa, jung und alt, so daß die Einwohner bereits auf Abzug nach einer andern Gegend gedacht haben sollen; nach andern Berichten hätte er aber auch höchst lästige Tribute eingezogen, und dabei wird man an eine Gaunerbande denken dürfen, welche sich bei dem Grabe eingenistet hatte. Endlich wies Pythia die Temesier an, den Heros zu versöhnen, ihm einen heiligen Bezirk samt Tempel zu weihen — offenbar das Heroon zwischen wilden Oelbäumen, welches noch Strabo sah, — und ihm jährlich die schönste Jungfrau von Temesa zu geben, der Form nach ohne Zweifel als Jahrespriesterin dieser saubern Gottheit. Sie taten so, worauf der Schrecken aufhörte, während n. A. auch noch jene Tribute fortgedauert hätten [3]). Immerhin war man auf einen Ver-

[1]) Pausan. VI, 20, 8. — Außer Alkathoos riet man noch auf vier andere; Pausanias selbst dachte an einen Poseidon Hippios. Auch bei den isthmischen Spielen gab es einen Taraxippos, dagegen wußte man im Hippodrom von Kirrha, wo die Rennen der pythischen Spiele gehalten wurden, nichts der Art vorzuzeigen. X, 37, 4.

[2]) Pausan. VI, 6, 3. — Strabo VI, p. 255. — Aelian. V, H. VIII, 18.

[3]) Erhielt jener etwa erst jetzt den Namen Polites = Mitbürger? Wobei man sich immerhin auf den wirklichen Genossen der Odysseusfahrt dieses Namens (Od. X, 224 ff.) berufen konnte. — Die Leute von Thurioi erklärten den Nordwind zu ihrem *πολίτης* und dotierten ihn demgemäß mit einem Hause und einem Landlos, weil er eine feindliche Flotte zerstreut hatte. Aelian V, H. XII, 61.

tragsfuß mit dem gefährlichen Heiligtum gelangt und erwies demselben regelmäßige Andacht. Eine solche Zeremonie war eben im Gange, als der berühmte Faustkämpfer Euthymos, ein epizephyrischer Lokrer, von seinen griechischen Siegen nach Italien zurückkehrte; er verlangte, in das Heiligtum hineingelassen zu werden und das Mädchen zu sehen; er empfand Mitleid, dann Liebe; sie schwor ihm die Ehe, wenn er sie retten würde, und nun erwartete er bewaffnet den „Dämon" und besiegte ihn im Kampf; damit war der „Heros" aus dem Orte vertrieben und verschwand, indem er ins Meer versank. Weniger romantisch lautet der Ausgang bei Aelian: Euthymos hatte jenen nicht bloß besiegt, sondern gezwungen, noch mehr herauszugeben, als er geraubt hatte; es wäre also mit dem Kobold noch parlamentiert worden, und wohin er geriet, meldet Aelian nicht. Auch Strabo sagt nur: Euthymos zwang ihn, die Eingebornen vom Tribut zu lösen.

In besonderm Sinne merkwürdig ist dann, was Pausanias weiteres beifügt: Euthymos, der eine herrliche Hochzeit gehalten, erreichte ein hohes Alter und „verließ dann das Menschenleben auf eine andere Weise als durch den Tod [1])". Hier wird der Sieger über das Gespenst selber zum übermenschlichen Wesen. Berühmte Wettkämpfer, zur Zeit der höchsten Begeisterung für das agonale Treiben, galten freilich ohnehin als von Göttern erzeugt und also schon als Heroen, auch wenn man deren sterbliche Väter mit Namen kannte, und Pausanias hat nicht nur vorher von Euthymos berichtet, er habe als Sohn eines Flußgottes gegolten, sondern er meldet auch von dem großen Rival desselben, Theagenes von Thasos, er sei von Herakles erzeugt gewesen [2]). Es ist möglich, daß Euthymos selber dergleichen von sich geglaubt und um so viel kühner dem Gespenst (oder was es war) von Temesa getrotzt hat.

Auf dieses hin wird nun auch die unerhörte Geschichte erklärlich, welche unser Gewährsmann [3]) von dem berühmten Ring- und Faustkämpfer

[1]) Kürzer heißt es von dem gleich zu erwähnenden Theagenes ἀπῆλθεν ἐξ ἀνθρώπων, Pausan. VI, 11, 2, und auch hier ist kein gewöhnlicher Tod gemeint. — Ueber Euthymos ziemlich rätselhaft Plin. H. N. VII, 48. Es wurde ihm schon bei Lebzeiten geopfert.

[2]) Pausan. VI, 11, 2. — Eine Identität von Heros und Fluß läßt Strabo IX, p. 428 ahnen: „Unweit der Thermopylen mündet südlich in den Asopos der Phoinix, gleichnamig mit dem Heros, dessen Grab in der Nähe gezeigt wird."

[3]) Pausan. VI, 9, 3.

Kleomedes von Astypaläa erzählt. Derselbe hatte (496 v. Chr.) in Olympia seinen Gegner im Faustkampf getötet und war darob seines Sieges verlustig erklärt worden. Aus Schmerz und Trauer — wohlbemerkt, nicht wegen der Tat, sondern wegen dieser Erklärung der Kampfrichter — fiel er in Wahnsinn; nach Astypaläa zurückgekehrt, riß er in der Schule, wo sich etwa sechzig Knaben befanden, den Pfeiler um, welcher das Dach trug, so daß sie alle verschüttet wurden; von den Einwohnern mit Steinen verfolgt, floh er in den Athenetempel, kroch in eine Kiste und zog deren Deckel über sich; die Einwohner konnten sie nicht öffnen, zerschlugen sie endlich und fanden sie leer; auf Anfrage in Delphi, was mit Kleomedes vorgegangen sei? — kam in zwei Hexametern der Bescheid: Kleomedes sei der letzte der Heroen und als ein Unsterblicher mit Opfern zu ehren, wie dann hinfort geschah. Vom Tatbestand mag man hier nach Belieben denken; in der Anschauung spielen durcheinander: der längst erworbene agonale Ruhm des Landsmanns samt der darauf bereits begründeten Reputation eines übernatürlichen Wesens; anderseits die Gefährlichkeit der Heroen, über welche die Einwohner der Insel und diesmal auch das Orakel von Delphi Eines Sinnes gewesen sein müssen [1]). Kleomedes mochte als Heros erscheinen, schon weil er entsetzlich gewesen. Andere Gespenster flößen Grauen ein durch ihr Erscheinen, dieses durch sein Verschwinden.

Da nun eine völlige Trennung von Heroen und Gespenstern unmöglich ist, mag in Kürze noch von den letztern die Rede sein. An solchen ist in Hellas kein Mangel gewesen, und es gehört zu den Wahnvorstellungen über die Glückseligkeit der alten Griechen, daß sich bei ihnen nichts dergleichen hätte erzeigen können. Das meiste ist von ähnlicher Art wie bei andern Völkern, einiges aber eigentümlich. Zunächst wird es nicht mehr befremden dürfen, wenn zwischen Seelen Verstorbener und Dämonen die Unterscheidung schwankt und unsicher wird, ganz ähnlich wie bei den Heroen [2]).

[1]) Vergl. Diognetos, den Kreter, welcher in Olympia seinen Gegner im Faustkampf getötet hatte; die Elier verweigerten ihm nicht nur den Siegeskranz, sondern trieben ihn fort, weil der Unterlegene Herakles geheißen hatte wie der große Heros. „Die Kreter aber ehren nun den Diognetos als einen Heros.“ Ptolem. Hephäst. V.

[2]) Wir übergehen das Erscheinen Lebender an einem andern Ort, als wo sie sich wirklich befinden, wie dies von Pythagoras, von dem Ringer Taurosthenes (Pausan. VI, 9, 1) u. a. berichtet wird.

Vor allem waren und blieben die Gräber unheimlich, weil irgend ein Rest des bewußten, geistigen Lebens des Verstorbenen mit der Leiche verbunden geglaubt wurde [1]). Wären es nur die Gräber von Angehörigen des Besuchers gewesen, so hätte die Pietät ihn beruhigen können, allein es handelte sich um ganze Gräberstraßen und Nekropolen. In Sparta, wo die Gräber in der Stadt selbst lagen, galt es als eine ganz besondere Anleitung zum Mut für die Knaben, daß man sie an das Gehen zwischen den Grabstätten gewöhnte. Eine ganz widrige Vorstellung begann das Bild der Hekate [2]), einer ehemals sehr vornehmen Göttin, zu verunstalten: man hielt sie mit der Zeit für die Herrin der an den Gräbern haftenden Seelen und suchte sie durch angstvolle Opfer zu bestimmen, diese vom Erscheinen abzuhalten; es hieß, daß sie nachts, von Seelen begleitet, unter Hundegebell, in entsetzlicher Gestalt um die Gräber schwärme. Bei den Italiern hatte das Erscheinen von Schatten in größerer Anzahl noch eine viel weitere Bedeutung: es war ominös und ging großen Ereignissen voran, wie die Verschwörung Catilinas (Dio Cassius XXXVII, 25) und der Tod Cäsars waren. (Virgil, Georg. I, 477. Ovid, Metam. XV, 797). Schon zur Zeit Hannibals erschienen in Rom an vielen Stellen Gestalten in der Toga (wenn togatorum statt togarum zu lesen ist) und verschwanden vor den Augen der näher Hinzutretenden. Später, gegen den großen Aufstand der italischen Völker hin (um 90 v. Chr.) sah man zu Fäsulä zwischen den Gräbern eine gewaltige Menge von blassen Leuten in Trauergewand bei Tage scharenweise herumwandeln [3]).

Wenn die Lehre von der Seelenwanderung einen größeren Einfluß auf den griechischen Volksglauben gehabt hätte, so wäre hier auch umständlicher der leibvakanten Seelen zu gedenken und ihres Verhaltens in der Zwischenzeit, bis Hermes sie in neue Leiber leitet; wir lassen dies jedoch auf sich beruhen.

Häufig erschienen Verstorbene den Lebenden im Traume, meist um irgend eines Anliegens willen, wie bei allen Völkern, und nicht immer wird zwischen Träumen und Wahrnehmung im halben oder ganzen Wachen

---

[1]) Hierüber noch in später Zeit sehr belehrend Lucian, de luctu, 9. 19.

[2]) Die Stellen s. L. Georgii in Paulys Realencyklop. IV, S. 1389 (Art. magia) in reicher Auswahl.

[3]) Jul. Obsequens, Prodigia.

genau unterschieden worden sein[1]). Deutlich aber, und bisweilen in sehr schreckhafter Gestalt, traten solche auf, welche „vor der bestimmten Zeit" auf gewaltsame Weise ihren Tod gefunden[2]); sie erschienen an der Stelle, wo ihr Leichnam begraben lag. Die plautinische Komödie Mostellaria, wahrscheinlich Nachbildung von Menanders „Phasma", beweist (Akt II, Szene 2), daß das Spuken eines vor langen Jahren in einem bestimmten Hause Ermordeten ein auf der attischen Szene völlig verständliches Motiv war: das Haus gehört nun dem Gespenst; der Unglückliche hat vorzeitig aus dem Leben müssen, als sein Gastfreund ihn um seines Geldes willen ermordete und in dem Gebäude verscharrte; der Orkus nämlich weist solche vor der Zeit Umgekommene zurück. Der jüngere Plinius erzählt mit vollem Glauben eine wirklich in Athen vorgekommene Erscheinung dieser Art[3]), zwischen zwei römischen Spukgeschichten. Statt der Erscheinung des Einen ist auch im Plural von *εἴδωλα* oder *φάσματα* (Gespenstererscheinungen) die Rede, so in der Geschichte des Damon von Chäroneia[4]), welcher auf Anordnung der Stadtbehörden in dem Salbraum eines dortigen Gymnasions ermordet worden war; als sich Gespenster erzeigten und Seufzen gehört wurde, ließ man die Türen vermauern, aber noch zur Zeit, da Plutarch lebte, klagten die Nachbarn über Erscheinungen und Stimmen. Harmloser und bei viel geringerm Anlaß erscheinen etwa Verstorbene, die noch einen Wunsch zu äußern haben. Zwar nur im Lügenfreund des Lucian (Kap. 27) überliefert, aber ein niedliches Bild griechischen Lebens ist die Geschichte des Eukrates, welcher seine geliebte verstorbene Gattin mit ihrem ganzen Putz und Schmuck dem Scheiterhaufen übergeben hatte: am siebenten Tag darauf, als er einsam saß und Platos Phädon (*περὶ ψυχῆς*) vor sich hatte, kam sie herein, setzte sich neben ihn

[1]) Z. B. wenn Pindar einer Verwandten einen ganzen Hymnus singt, und zwar als Traumbild. Pausan. IX, 23, 2.

[2]) Das Umgehen (*περινοστεῖν*) kam nach der Meinung vieler nur solchen zu, nicht aber den *κατὰ μοῖραν* Gestorbenen, Lucian, Philopseud. 29. — Die *εἴδωλα* der noch lebenden Freier als Vorgesicht des Sehers Theoklymenos, Odyss. XX, 355. — Undefinierbar die *εἴδωλα* im Isisheiligtum von Tithorea, Pausan. X, 32, 9. — Die *φάσματα*, die nach Plutarch, Solon, 12 in Athen erschienen, waren ohne Zweifel Schatten der ermordeten Anhänger des Kylon.

[3]) Plin. VII, ep. 27, ad Suram. — Ein Beispiel aus Korinth, doch von besonderer Art der Erscheinung, bei Lucian, Philopseud. 30.

[4]) Plut. Kimon, 1. Eine der interessanten Episoden aus der frühern Zeit der römischen Herrschaft über Griechenland.

und klagte, eine ihrer goldenen Sandalen sei nicht mit verbrannt worden; dieselbe war in der Tat unter einen Kasten gefallen und bei der Leichenfeier nicht zu finden gewesen. Indem sie aber redete, bellte das meliteische Hündchen, und sie verschwand; die Sandale jedoch fand sich später und wurde nachher ebenfalls verbrannt. Hier ist auch der Erzählung [1]) zu gedenken, welche die Grundlage zu Goethes Braut von Korinth geworden ist, aber eher in Amphipolis spielt. Den Anlaß bildet ohne Zweifel ein wirklich geglaubtes Ereignis, die Aufzeichnung jedoch ist die eines Wundersammlers aus diadochischer oder bereits römischer Zeit, welcher einen Brief fingiert, den ein höherer mazedonischer Beamter geschrieben habe. Am Anfang verstümmelt, überladen mit unnützen Einzeltatsachen, zum Teil offenkundig übel fingiert, hat der Bericht im Innern unseres großen Dichters eine gewaltige Wandlung durchmachen müssen, bis das Thema so gestaltet war, wie es ihm diente. Bedeutsam ist und bleibt, daß die tote Philinnion leiblich erscheinen muß, weil sie leiblich genießen will [2]). Ihren Namen hat Goethe bekanntlich in den „Wilhelm Meister" herübergenommen für eine seiner zierlichsten weiblichen Schöpfungen. — Die beiden folgenden Geschichten in derselben Quelle [3]) vom Aetolarchen Polykritos und von zwei gespenstisch auftretenden Toten nach der Thermopylenniederlage des Antiochos (191 v. Chr.) sind als Hergänge ganz roh und wohl nur zu dem Zwecke ersonnen, Weissagungen daran zu knüpfen.

Die geflissentliche Totenbeschwörung, eine nicht gar zu seltene griechische Praxis, wozu das Interesse sowohl als der Kummer und die Sehnsucht [4]) die Hinterlassenen bewegen konnte, wäre hier schon zu erwähnen, insofern sie die Folge von vorhergegangenen Erscheinungen der Toten war. Der Sieger von Platää, Pausanias, ist hier ein doppeltes Beispiel: das von ihm erdolchte Mädchen aus Byzantion quält ihn durch Erscheinungen und wird endlich gebannt und steht Rede (s. unten), er selbst aber, nach seinem Untergang, macht dann die Stätte desselben, den Tempel der Athene Chalkioikos in Sparta, als Gespenst unsicher und behelligt (ἐτάραξε)

[1]) Bei Phlegon von Tralles in den Mirabilia. Vergl. Paradoxographi, ed. O. Keller, S. 57. Ebd. Praefat. S. LVII.

[2]) Eine vampyrartige Lamie wie bei Goethe ist sie nicht; der Gastfreund nimmt sich nachher aus Kummer ὑπ' ἀθυμίας, das Leben

[3]) Phlegon a. a. O.

[4]) Lucian, Demonax, 25.

die Besucher, bis durch bannkräftige Leute aus Italien und Thessalien Wandel geschaffen wird[1]). Vielleicht erfolgten sogar die meisten Totenbeschwörungen auf Erscheinungen, wenigstens auf Traumerscheinungen hin; der Tote mußte bewogen werden, mit seinen Wünschen oder Aufschlüssen deutlicher Rede zu stehen. An das Bild einer der Rede und Mitteilung fähigen Schattenwelt überhaupt war die Phantasie der Griechen schon durch den XI. Gesang der Odyssee gewöhnt; daß aber auch die Anrufung der Heroen im Grabe bereits einer Beschwörung nahe kömmt, ist oben angedeutet worden; der einzelne Tote in seinem Grabe wird als wachend oder als erweckbar angesehen. Bei Homer dagegen war es das allgemeine „Haus des Hades", wo sich vom Erebos[2]) her die Toten in Scharen einfanden.

Für die Totenbeschwörung in der historischen Zeit gab es dann bestimmte Oertlichkeiten (Nekyomanteia, Psychomanteia, Psychopompeia) und ein Personal von sogenannten Psychagogen, wahrscheinlich nicht einmal in völligem Geheimnis. Eine so viel als unbeaufsichtigte Religion, wie die griechische, konnte neben so vielen rauschenden Festlichkeiten und verehrten Mysterien recht wohl auch ein Ritual wie das der Nekromantie dulden[3]). Wenn Plato dieselbe nur als ein Verbrechen völlig ruchloser Menschen gelten läßt[4]), vielleicht weil er Nekromanten oder Psychagogen (wie er sie nennt) zufällig nur als Betrüger kannte, so hatte die Sache doch auch ihre tröstliche, besänftigende Seite, und mitzuhalten war ja niemand gezwungen, und wenige mögen dazu reich genug gewesen sein. Das Hervorrufen von Schatten kommt auch außerhalb Griechenlands bei verschiedenen Völkern und Rassen und nicht bloß bei der Hexe von Endor vor, auf welche König Saul sich angewiesen sah, nachdem er selber die „Totenbeschwörer und klugen Männer" aus dem Lande geschafft hatte. Man lese mit einigem Nachdenken das 28. Kapitel des ersten Buches

---

[1]) Plutarch, de sera num. v. 17. — Derselbe fragm. ed. Teubn. VII, p. 99. Diese Hinwegbanner sind wieder eine besondere Gattung Exorzisten.

[2]) Odyss. XI, 36.

[3]) Fortassis enim talia tunc licebant. S. Augustin de civ. Dei VII, 35.

[4]) Seine starken Ausdrücke de legg. X, p. 909 b. Daß die wirklichen Betrüger die Worte des hervorgerufenen Schattens durch Bauchrednerei hervorgebracht haben mögen als ἐγγαστρίμυθοι, ist denkbar. Die Stelle Aristoph. Vesp. 1019, wo der Gassenprophet Eurykles das auch kann, spräche eher dagegen.

Samuel[1]), und man wird nicht mehr durchaus der Meinung Platos sein, sondern zugeben, daß die Psychagogen völlig überzeugte Menschen wenigstens sein konnten. Diese Dinge sind allermindestens so ernst zu nehmen als das, was unsere Zeit hat erleben müssen, daß nämlich mitten in unsern Großstädten zwischen Börsenkursen, politischen Sensationstelegrammen und Feuilletonsnovellen der Spiritismus hat unzähligen Leuten über den Kopf wachsen können.

Von den betreffenden Oertlichkeiten war diese oder jene ohnehin bekannt als Eingang in die Unterwelt, z. B. Tänaron[2]), Heraklea Pontica[3]) und das Heiligtum am Fluß Acheron im Lande der Thesproter[4]); in der Nähe des uralten Cumä hat man die Wahl zwischen der Palus Acherusia und dem Lacus Avernus, wenn man das berühmte Nekyomanteion ermitteln will. Bei andern Eingängen des Hades, sogenannten Plutonien und Charonien, erfährt man vielleicht zufällig nichts von Totenbeschwörung, und einige davon waren später zu harmlosen Kuranstalten geworden[5]).

Das älteste genau oder scheinbar genau überlieferte Beispiel: Periander, der seine Boten an das thesprotische Nekyomanteion schickt, um den Schatten seiner Gemahlin Melissa befragen zu lassen, ist unter allen Umständen lehrreich, weil es die allgemeinen Voraussetzungen beleuchtet, welche um die Wende vom VII. zum VI. Jahrhundert geherrscht haben müssen. In diesem Sinne ist die Erzählung[6]) im höchsten Grade echt; was die wüste Phantasie und der tiefe Tyrannenhaß der Korinther sich über eine vielleicht wirklich vorgekommene Totenbefragung ihres Herrschers haben einbilden können, enthält sie vollständig; ersonnen wird freilich sein, daß Periander die Gattin ermordet und dann ihren Leichnam beschlafen habe (wenn auch der letztere Zug in ein damals wirklich vorhandenes Seitengebiet des Aberglaubens hineinleuchten könnte). Und erstaunlich ist dann

[1]) Das übrige bei Winer, bibl. Realwörterbuch u. d. Art. Totenbeschwörer.

[2]) Pausan. III, 25, 4.

[3]) Diodor XIV, 31. Pompon. Mela I, 19. Daß diese beiden Oertlichkeiten, und zwar Höhlen, einander ähnlich waren, s. Mela II, 3.

[4]) Pausan. IX, 30, 3; hier sah schon Orpheus den Schatten der Eurydike.

[5]) Strabo XIII, p. 629 ff. — XIV, p. 636. 649 f. — über Hierapolis am obern Mäander, Thymbria, Acharaka. — Außerdem bloße Erwähnungen von Charonien bei Antigonos § 123 (Keller, Paradoxographi): der Kimbros in Phrygien; die Grube auf dem Berge Latmos.

[6]) Herodot V, 92. Vergl. III, 50.

die in ihm vorausgesetzte Härte: statt die Gattin zu versöhnen oder statt froh zu sein, wenn ihr Schatten ihn nicht aufsuchte, läßt er sie befragen wegen einer offenbar geringen Sache, welche wahrscheinlich mit Geld wäre abzutun gewesen, und dies geschieht durch Boten, welchen dann Melissa die greulichsten Dinge so viel als deutlich offenbart, hernach aber wird ganz unbefangen durch eine zweite Botschaft die Schlußantwort des Schattens eingeholt.

Noch in frühere Zeit, in die erste Hälfte des VII. Jahrhunderts, fällt die Sühnung der „Seele" des berühmten Jambendichters Archilochos, und hier ist von besonderer Wichtigkeit, daß das Orakel von Delphi denjenigen, durch welchen Archilochos im offenen Feldstreit umgekommen, Kallondas, genannt Korax, ausdrücklich dazu anweist[1]); diese Sühnung ist nämlich ohne Erscheinung des Schattens nicht denkbar. Pythia hatte als Ort nicht etwa das Grab genannt, wo vielleicht bloße Opfer genügt hätten wie bei Heroen, sondern Tänaron, und hier war, wie schon gesagt, nicht nur ein Eingang in die Unterwelt, sondern ein Psychopompeion, und schon der alte kretische Gründer der dortigen Stadt, Tettix, hatte dasselbe angetroffen. Die Totenbeschwörung hat also unter Umständen in Delphi als völlig erlaubt gegolten. In der Römerzeit[2]) mochte man dann nach Belieben konstatieren, daß aus der Höhle von Tänaron kein weiterer Weg abwärts führe, wo eine unterirdische Wohnung von Göttern und ein Sammlungsort der Seelen sein könnte.

Von dem Ritual erfahren wir natürlich so viel als nichts, indem schon die Berichterstatter darüber gewiß meist im Dunkel blieben. Wachend und besonnen mögen einige den Schatten erwartet haben, andere vielleicht in Ekstase oder in Betäubung, wieder andere in einem auf bestimmte Opfer erfolgten Traum, so daß der ganze Hergang dem des Tempelschlafes glich; dieser aber pflegte durch das Personal des Heiligtums irgendwie vielleicht durch magnetische Behandlung herbeigeführt zu werden. Aus unbestimmter Zeit ist eine Schilderung dieser Art vorhanden, welche zufällig die umständlichste Nachricht von Totenbefragungen überhaupt ist[3]). Im griechischen Terina, an der Westküste von Bruttium, starb dem reichen Elysios sein hoffnungsvoller Sohn Euthynoos plötzlich und ohne kennt-

[1]) Plutarch, de sera num. vind. 17. Aelian. fragm. 80.

[2]) Pausan. III, 25, 4.

[3]) Plutarch consol. ad. Apollon. 14.

liche Ursache; aus Sorge, es möchte Gift oder Zauber im Spiele gewesen sein, begab sich Elysios in ein Psychomanteion, brachte die „gebräuchlichen" Opfer und legte sich zum Schlaf. Da sah er folgendes Gesicht: ihm erschien sein eigener Vater, welchen er dringend bat, ihm den Urheber des Todes seines Sohnes anzugeben. Der Vater antwortete: „Deshalb komme ich! Nimm aber von dem da an, was er dir bringt. Da wirst du alles erfahren!" — und dabei deutete er auf einen ihm folgenden Jüngling, welcher dem Sohne glich, auch im Alter. Elysios fragte diesen, wer er sei, und derselbe antwortete: „ich bin der Dämon deines Sohnes," und gab ihm ein Schreibtäfelchen, auf welchem zu lesen war: Du fragtest, Törichter? Einfältiger Sinn der Menschen! Euthynoos ist tot nach Fügung des Schicksals (*μοιριδίῳ θανάτῳ*), denn daß er weiter lebte, wäre nicht gut gewesen, weder für ihn noch für die Eltern[1])!

Einfacher war die Totenbefragung durch Schlaf auf oder bei dem betreffenden Grabe. Kyrsas von Chios, der den Sokrates in Athen besuchen wollte, traf ihn nicht mehr lebend und schlief dann an dessen Grabe; da erschien ihm Sokrates im Traum und redete mit ihm, Kyrsas aber, „nachdem er dies Eine von dem Philosophen genossen", fuhr wieder von dannen[2]). Die Pythagoreer dagegen, deren Freundschaftspflichten über den Tod hinaus reichten, übten bisweilen am Grabe des Genossen nicht bloß Trankopfer (und sogar Brandopfer), sondern auch eigentliche Beschwörung, bis ihnen irgendwie geantwortet wurde. Dies ist die Voraussetzung in dem — so willkürlich betitelten — plutarchischen Roman vom Daimonion des Sokrates (Kap. 6 bis 16); die verstorbenen Mitglieder des Bundes können sich zunächst zu erkennen geben bis in weite Ferne durch Träume und eigentliche Erscheinungen (*φάσματα ἐναργῆ*), wobei sie besondere heilige Begehungen an ihrem Grabe oder auch Uebertragung der Gebeine verlangen, und zwar erkennt der Träumende an bestimmten Zeichen, ob die Erscheinung (*εἴδωλον*) die eines Verstorbenen oder die eines noch Lebenden sei. Nun ist auf solche Mahnungen hin Theanor

[1]) Bei Cicero (Tuscul. quaest. I, 48) heißt es nur, Elysios sei in ein (ungenanntes) Psychomanteion gekommen, um die Ursache des Todes seines Sohnes zu erfragen, und dort seien ihm drei Verse (eben jenes Inhaltes) in tabellis gegeben worden, man erfährt nicht, von wem.

[2]) Suidas bei Westermann, Biogr., p. 443. — Vergl. S. 231, Anm. 2.

von Kroton nach Theben gereist und hat daselbst abends am Grabe des Lysis die Trankopfer vollzogen und die Seele des Lysis gerufen, damit sie künde, was vollzogen werden müsse. „Nach Eintritt der Nacht sah ich zwar nichts, glaubte aber eine Stimme zu hören: das Ruhende möge nicht bewegt werden! der Leib sei von den Freunden fromm bestattet worden, die Seele aber sei schon ausgeschieden und entlassen zu einer neuen Geburt, wo sie auch einen neuen Dämon zum Begleiter erhalten habe." Theanor wird des andern Tages im Gespräch mit Epaminondas, dem Schüler des Lysis, berichtet, wie dieser den Lysis begraben habe und weiß nun, daß der Schüler vom Lehrer selbst bis in die geheimsten Dinge (ἀπόῤῥητα) hinein unterrichtet worden ist.

Ganz anders konnten sich die Beschwörungen verlaufen, wenn rohe oder gewaltsame Menschen sich darauf einließen. In den König Kleomenes von Sparta (Ende des VI. Jahrhunderts) teilten sich bekanntlich Grausamkeit und Aberglauben, bis er in Wahnsinn endete. In der Zeit[1], bevor er König war, hatte er einen Genossen seiner Machenschaften an Archonides, welchem er schwur, er werde als König „alles mit dessen Kopf tun". Dann tötete er denselben und bewahrte den abgeschnittenen Kopf in Honig; bei jedem Vorhaben beugte er sich dann gegen das Gefäß und sprach aus, was er zu tun gesonnen sei; damit meinte er, seinen Eid zu beobachten. Dies kann sich alles wörtlich so verhalten haben, vielleicht aber steckt in der Sage die Ansicht, von einer jedesmaligen Beschwörung des Ermordeten, welcher Auskunft geben mußte. Kleomenes war aus dem einen spartanischen Königshause der Eurystheniden; bald nach ihm werden von einem Sprößling des andern, jenem mächtigen, verwilderten Pausanias, jene schon oben berührten düstern Geschichten aus demselben Gebiet erzählt. Er hatte die schöne Kleonike von Byzantion zwar mit Gewalt entführt, aber nicht mit Willen, sondern in nächtlicher Verwirrung getötet[2]). Dennoch verfolgte ihn ihr Schatten in seinen Träumen mit drohenden Worten und zerrüttete das Bewußtsein des von Entdeckung bedrohten politischen Verräters vollends. Umsonst übte er allerlei Reinigungszeremonien und suchte als Schutzflehender den „Zeus

[1]) Das Folgende aus Aelian V. H. XII, 8 kann sich unmöglich auf einen andern Kleomenes beziehen.

[2]) Plut. Kimon 6. — Ders. de sera num. vind. 10. — Pausan. III, 17, 7.

der Zuflucht" (Zeus Phyxios) auf; endlich im Nekyomanteion von Heraklea am Pontus[1]) ließ er die Kleonike mit Sühnen und Trankopfern beschwören, und sie erschien und sagte: sein Leiden werde bald ein Ende nehmen, wenn er einmal in Sparta sei, mit diesem Ende aber war sein Untergang gemeint. Vermutlich auf seiner letzten Reise dahin besuchte er auch noch die Psychagogen im arkadischen Phigalia, doch erfährt man nicht mehr, was ihm diese gewährten[2]). Von ihm selbst, wie er nach seinem Tode spukte, ist bereits Erwähnung geschehen.

Es wird anzunehmen sein, daß bei weitem die meisten Fälle der Totenbefragung geheim blieben, und daß wir von solchen Fällen nur zufällig erfahren, wenn es etwa eine berühmte Persönlichkeit betraf. Und so kann es auch beträchtlich mehr Nekyomanteia gegeben haben als die, welche erwähnt werden. Der Traum hatte bei den Griechen ein ganz anderes Gewicht als bei uns, und gewiß sehr häufig kamen Traumerscheinungen Verstorbener vor, welche etwas wünschten, oder von welchen man etwas zu wünschen hatte; sobald man sich nun das überaus Schreckhafte wegdenkt, welches unsere jetzige Phantasie mit solchen Vorgängen verbindet, und dafür die Möglichkeit einer Pietätspflicht eintreten läßt, so war die Beschwörung nicht etwas so Außerordentliches. Im Geräusch von Athen vernimmt man allerdings kaum einen Ton dieser Art, doch wird bei Aristophanes[3]) auf das Beschwören überhaupt angespielt als auf eine Uebung, welche den Zuschauern bekannt und verständlich sein mußte. Wie selten dann aber auch Jahrhunderte hindurch die Spuren sein mögen, in der römischen Zeit taucht die Praxis wieder sehr deutlich empor und nicht bloß bei gewissen Kaisern, sondern auch im Privatleben, so daß man voraussetzen darf, daß sie nie völlig aufgehört hatte. Nur war sie beweglicher geworden und nicht mehr an bestimmte Heiligtümer gebunden, auch mögen sich ihrer die verschiedensten Leute bemächtigt haben statt der alten Psychagogen von Beruf[4]).

[1]) Es war eine „acherusische Höhle" ad Manes pervius).

[2]) Nach Tänaron kam er nicht zu solchen Zwecken, sondern weil sich ein Mitwisser in das dortige Asyl begeben hatte.

[3]) In der dunkeln Stelle, Aves 1553 ff. — Ein Jahrhundert später in einer Komödie eine Anspielung auf den Schatzräuber Harpalos, welcher seine verstorbene Hetäre Pythionike beschwören ließ. Athen. XIII, 68.

[4]) Hier möge zum Schlusse noch eine sehr alte Totenbeschwörung, wenn es eine solche gewesen ist, aus dem von Sittl

Die Erscheinungen außermenschlicher Wesen würden die vorliegende, von den Heroen ausgegangene Betrachtung nicht mehr berühren, wenn es in diesen Dingen bei den Griechen eine feste Grenze gäbe. Allein diese Schreckgebilde sind, je nach den Aussagen, bei Lebzeiten bestimmte Individuen gewesen. Neben den Lamien als Gattung, als schönen gespenstischen Weibern, welche Kinder und Jünglinge an sich locken und ihnen nach Weise der Vampyrn das Blut aussaugen [1]), wird eine Lamia genannt als Tochter des Belos und der Libye, welche Kinder raubte und umbrachte aus Groll, weil Hera die ihrigen getötet, die sie von Zeus hatte. Nicht eine Gattung, nur ein entsetzliches, überall gefürchtetes Einzelwesen war die Empusa, welche eine grauenvolle Gestalt nach der andern annehmen konnte [2]) und als Sendbotin der Hekate, auch wohl als identisch mit ihr betrachtet wurde [3]). Und während sich die Erwachsenen offenbar nicht wenig vor solchen Gebilden fürchteten, machten sie törichterweise noch den Kindern bange mit einem Gespenst, welches nie erschien, mit der Mormo.

Außer diesen und andern für bekannt geltenden Physiognomien tauchen dann im Leben des Einzelnen Erscheinungen aus dem Dunkel empor, meist in bestimmter Beziehung auf Lage und Augenblick, welche man unter dem noch so vieles andere bezeichnenden Namen von Dämonen kennen lernt.

---

mitgeteilten βίος Ὁμήρου erwähnt werden, wovon bisher nur ein Auszug in einer Madrider Handschrift bekannt war: Homer selber kam an das Grab des Achill (offenbar dasjenige von Ilion) und flehte darum, den Heros so sehen zu dürfen, wie er in die Schlacht schritt in seinen letzten (von Hephästos gefertigten) Waffen; Achill wurde sichtbar, Homer aber erblindete vom Glanze der Waffen, worauf Thetis und die Musen aus Mitleid ihm die Gabe der Dichtung verliehen (vergl. Sitzungsberichte der Akad. d. Wissensch. zu München, 1888, sowie den sechsten βίος des Homer bei Westermann, Biogr., p. 31).

[1]) Meroe und Panthia im I. Buch des Apulejus sind wahre Lamien, und die Zauberinnen von Larissa, welche in Gestalt von Wieseln den Schlafenden Nasen und Ohren abfressen, sind nichts Besseres. Die Lamia „oder Sybaris" als Höhlenungetüm unweit Krissa s. Antonin. Liberal. 8.

[2]) Aristoph. Ranae 290.

[3]) Empusen und Lamien sind durcheinander geworfen in der Spukgeschichte bei Philostr. Vita Apollon. IV, 25, welche zu den interessant ersonnenen gehört. — Andere gespenstische Wesen s. Georgii in Paulys Realenc. s. v. magia Bd. IV, S. 1391. — Das Bild der Lamien als Vampyrglaube hat in Griechenland bis auf die neuesten Zeiten weitergelebt. Eine in wechselnden Gestalten erscheinende Empusa durch mutiges Schimpfen vertrieben, Philostr. a. a. O. II, 4.

Daß Dämon öfter geradezu für Gespenst gesagt wird, ist bereits erwähnt worden, wenn auch daneben die Ausdrücke φάσματα, εἴδωλα vorherrschen. Jedenfalls werden wir hier solche Dämonen auszuschließen haben, welche als Dämonen des Antriebs und als beständige Begleiter des einzelnen Menschen gedacht werden, diesem aber nie zu Gesichte kommen [1]).

Es gab Leugner, welche meinten, keinem Vernünftigen begegne jemals die Erscheinung eines Dämons [2]), nur Kinder, Weiber und konfuse, kränkliche Schwächlinge schleppten sich mit solchen leeren Meinungen, während sie nur eben in sich selbst als bösen Dämon den Aberglauben trügen. Von solcher Freiheit ist dann ein großer Abstand bis auf jenen Eukrates in Lucians „Lügenfreund", welcher (Kap. 17) damit prahlt, daß ihm Dämonen sehr häufig bei Tage und bei Nacht begegnen; er scheue sie nicht mehr, seitdem er von einem Araber einen (aus dem Eisen von Hinrichtungskreuzen verfertigten) Ring erhalten habe und die Bannformel (ἐπῳδή) wisse [3]). Lucian schreibt allerdings in einer Zeit, da auch der Beschwörer, welcher Dämonen herbeirief, bereits eine wichtige Person geworden war; Beschwörer gefährlicher geheimer Götter hatte es aber von jeher und auch zu Platos Zeit gegeben. Und wenn man im täglichen Leben bei plötzlichen, zumal schlimmen Vorkommenheiten immer geglaubt hatte, es sei etwas Dämonisches — unausgeschieden vom Göttlichen (θεῖον) — in der Nähe, so hing am Ende der Unterschied zwischen Sichtbarwerden und Unsichtbarbleiben an einem Wenigen.

Um die größere oder geringere Wucht des Glaubens an erscheinende Dämonen richtig zu schätzen, wird man auszumitteln haben, wie hoch hinauf, bis zu welchen geistig und sittlich bedeutenden Individuen derselbe sich erstreckte. Der große Demokrit, wenn die ihm beigelegten Aeußerungen [4]) echt sind, glaubte an Gespenster (εἴδωλα), welche sichtbar und hörbar den Menschen sich nähern, die Zukunft künden und wohltätig oder schädlich sein können; man möge darum beten, daß nur gute erscheinen;

[1]) Eine Hauptquelle über die Dämonen im allgemeinen bleibt Plutarch de defectu orac. 13 ff., freilich bereits abhängig von einer gewissen Systematisierung. Vgl. Apulejus de deo Socratis II, 235 ff. (ed. Bipont.)

[2]) Plut. Dion 2.

[3]) Sonst trug man gern einen Jaspis bei sich zur Abwehr von Gespenstern. Eudocia Viol. 343, wohl erst aus einer Zeit, da der Glaube an die magische Kraft gewisser Steine zu einem System ausgebildet war. Das Denkmal hiervon sind die Λιθικά des sog. Orpheus (IV. Jahrh. n. Chr.).

[4]) Bei Mullach, fragm. 3. phys.

ihrer Natur nach seien sie von langem Dasein, doch nicht unvergänglich. Für das nun zunächst Folgende, die berühmten Visionen des Dion von Syrakus und des Brutus, ist mit Plutarch[1]) zuzugeben, daß beide davon sogleich ihren Leuten erzählten, d. h. von der Wahrheit der Gespenster subjektiv völlig überzeugt waren. Beides sind Ankündigungen des baldigen Unterganges; die Erscheinung ist das persönliche böse Schicksal, so wie sich dasselbe in der Phantasie eines Griechen und eines griechisch gebildeten Römers spiegeln mochte.

Dion in seiner ängstlichen Moralität ist verdüstert, weil er den Schurken Herakleides endlich hat töten lassen; zugleich aber ist er schon umgarnt von der Verschwörung des Kallippos. Eines Abends, gegen Dämmerung, saß er einsam, tief in Gedanken in der Vorhalle seines Hauses; auf ein Geräusch von der andern Seite her wandte er sich um und erblickte ein mächtiges Weib, in Tracht und Anblick wie eine Erinnys der tragischen Szene, welche mit einem Besen das Haus fegte. Tief erschüttert rief er seine Freunde, sagte ihnen, was er gesehen, und bat sie, die Nacht bei ihm zu bleiben; das Gespenst kehrte indes nicht wieder. Nach wenigen Tagen sprang sein (mißratener) Sohn wegen einer geringen Ursache vom Dach herab und blieb tot, und kurz darauf ging Dion selber durch die Verschwörer auf die jammervollste Weise unter. Der Dämon des Verderbens nimmt hier wohl eine Gestalt an, welche eigentlich die einer Rachegottheit wegen einer begangenen Tat ist, allein wir dürfen sagen, nur zufällig als Erinnerung an ein zuletzt Geschehenes in einer ganzen Kette von tödlichen Tatsachen und Umständen.

Brutus[2]), im Begriff mit seinem Heere bei Abydos nach dem europäischen Ufer hinüberzugehen zum Entscheidungskampf, wacht gedankenvoll in tiefer Nacht in seinem Zelt bei schon dunkel brennendem Licht; er hört jemandem eintreten, schaut nach dem Eingang, und vor ihm steht schweigend eine schreckliche, fremde Gestalt von ungewöhnlichem Wuchs. Brutus wagt zu fragen: „Wer bist du, Gott oder Mensch, und was willst du, daß du zu mir kömmst?“ Die Erscheinung antwortet: „Ich bin dein böser Dämon; bei Philippi wirst du mich wiedersehen.“ — „Ich werde,“ er-

[1]) Obige Stelle in seinem Dion 2, dann 55. 56.

[2]) Plut. Brut. 36. 48. Cäsar 69.

widerte Brutus. Man wird hier unter Dämon, wie oben unter der Erinnys, nur das zu einer Gestalt verdichtete Untergangsschicksal zu verstehen haben, nicht einen der unsichtbaren Lebensbegleiter, an welche manche Griechen geglaubt haben. Als die Gestalt verschwand, rief Brutus sogleich seine Sklaven, womit die geglaubte Wirklichkeit des Herganges bewiesen ist; weniger sicher überliefert und wohl erst von Plutarch aus seiner sonstigen Kenntnis philosophischer Systeme hinzugedichtet ist das folgende Gespräch mit Cassius, welcher als Epikureer dem Freunde die Möglichkeit von Gespenstern überhaupt ausreden will[1]). In der Folge freilich wird auch Cassius mitgerissen von der Masse von Prodigien, welche diesen ganzen berühmten Krieg begleiten. Vor dem letzten Entscheidungskampf, bei Philippi, erschien dann das Gespenst wieder und verschwand diesmal lautlos. Im Leben Cäsars äußert Plutarch, dasselbe sei ein Beweis gewesen, daß Cäsars Ermordung den Göttern nicht gefallen habe, allein deshalb braucht es noch nicht in der Anschauung des Brutus selbst ein von den Göttern gesendetes gewesen zu sein. Etwas Besonderes ist, daß dasselbe bei der ersten Begegnung den Ort des entscheidenden Kampfes geweissagt hatte, welchen Brutus damals noch unmöglich ahnen konnte; er erhielt sein Stelldichein.

Dies waren Visionen auserwählter Menschen, welche bedeutender Phantasiebildungen fähig waren; im Volke werden die Erscheinungen Verstorbener das große Uebergewicht gehabt haben, sobald eine düstere, sorgliche Stimmung denselben im Wachen oder im Traum die Pforte öffnete. Doch kennt auch das Volk die Erscheinung eigentlicher Dämonen. In noch halb mythischer Zeit war zu Argos, als Strafe von Apollo gesandt, die *Ποινή* (Rachegeist) erschienen, nicht bloß eine Seuche, welche die Kinder wegraffte, sondern ein wirklicher Dämon, ein individuelles Gespenst, welches denn auch von Koroibos erlegt wurde[2]). Dagegen scheint das *Δεῖμα* (Furcht), welches die Korinthier nach einer Seuche derselben Art laut einem Orakelspruch als weibliche Grauengestalt errichteten[3]), nur eine symbolische Figur gewesen zu sein. Um so merkwürdiger ist dann die Erscheinung eines Dämons vor großen Volksmassen; dieselbe wird zwar nur in dem Tendenz-

---

[1]) Auch einem andern, gleichnamigen Cäsarmörder, Cassius Parmensis, erschien kurz vor seinem blutigen Ende der *κακοδαίμων*. Val. Max. I, 7.

[2]) Pausan. I, 43, 7.

[3]) Pausan. II, 3, 6.

roman des Philostratos vom Leben des Apollonios von Tyana (IV, 10) berichtet, aber auf eine Weise, welche von den sonstigen Erfindungen dieses Buches deutlich absticht.

Im Theater zu Ephesos sah man, ohne Zweifel aus Marmor, das mächtige Gebilde eines Molosserhundes, vielleicht als Anathem infolge einer Seuche, denn der gefürchtete Sirius mit seiner Gluthitze führt Krankheiten mit sich, und seine Gestalt konnte wohl als Sinnbild von solchen und zugleich als Abwendegeschenk (*ἀποτρόπαιον*) gestiftet worden sein[1]. An diesen vermutlichen Tatbestand knüpft nun die Erzählung an. Die Stadt, von der Pest heimgesucht, lädt den Wundermann Apollonios dringend ein zu erscheinen; er kömmt und ruft das Volk ins Theater. Hier findet sich ein alter häßlicher Bettler in Lumpen, mit eingesunkenen Augen. — „Umringt ihn! Dies ist ein Feind der Götter!" ruft Apollonios. — „Nehmt Steine, so viel ihr könnt, und werft ihn!" Anfangs zögern die Ephesier, indem der Alte fleht und um Erbarmen ruft, allein Apollonios mahnt mit Machtgebot, nicht abzulassen, und bei den ersten Steinwürfen blickt der Alte auf, und seine Augen sprühen Feuer; da merken die Leute, daß es ein Dämon ist und werfen nun derart, daß sich ein Hügel von Steinen über ihn häuft. Nach einer Zwischenzeit befahl Apollonios die Steine wegzuräumen, damit man inne werde, welches „Tier" man getötet habe. Es geschah, und statt eines Mannes fand sich ein Hund vom Ansehen eines Molosserhundes, aber groß wie der mächtigste Löwe, den Schaum der Wut vor dem Rachen. Es ist wohl denkbar, daß Philostratos eine an der betreffenden Tiergestalt haftende Sage im Munde des Volkes von Ephesos als spontane Erfindung vorfand und sie auf seinen Helden Apollonios bezog, auch wenn sie ursprünglich einem andern gegolten hatte[2]. Wie viele Bildwerke in allen hellenischen Ländern mögen zu derartigen Phantasien Anlaß gegeben haben! Später, in Konstantinopel, hing sich an die dorthin zusammengeschleppten Statuen eine Menge von Aberglauben.

[1]) Daneben stand noch ein Herakles, wahrscheinlich als *ἀλεξίκακος*.

[2]) Andere zum Teil sehr massive dämonische Erscheinungen in der Kaiserzeit (z. B. Dio Cass. LXXIX, 17) werden hier gerne übergangen, da sie meist nicht mehr rein griechischen Ursprungs sind. So schon die *ἄνθρωποι διάπυροι*, welche unter den Erscheinungen vor Cäsars Tod angeführt werden. Plut. Jul. Cäs. 63.

Auch ganze Scharen dämonischer Wesen, deren abendländisches Gegenstück etwa das wilde Heer in seinen vielen Variationen sein mag, machen sich im Altertum bisweilen sichtbar oder doch hörbar. Am Tage der Schlacht von Salamis [1]), auf dem der Insel gegenüber liegenden thriasischen Gefilde erhob sich von Eleusis her ein Staubwirbel, „wie von dreißigtausend Menschen", und ein Schall wurde hörbar, in welchem der sogen. mystische Jakchos, das Prozessionslied der Athener beim Zuge der alljährlichen Eleusinien, sich erkennen ließ. Attika ist in jenem Augenblick von seinen Bewohnern geräumt, und der Zug nach Eleusis, welcher eben an jenem Tage geschehen sollte, ist unmöglich; ein Geisterzug tritt für diesmal an seine Stelle; dreißigtausend aber ist die dem Herodot geläufige Zahl der attischen Bürger [2]). Das der Sage zugrunde liegende Gefühl kann zunächst sein: daß die Gottheiten von Eleusis, oder auch: daß die Athener auf das hehre Fest unter gar keinen Umständen verzichten können; Neuere aber sind in poetischer Auffassung des Ereignisses weiter gegangen: „es sind die Seelen eingeweihter Athener, zu Heroen gewordene Geister, welche ihre Herrin, die eleusinische Göttin, aussendet" (Schöll) — was auf sich beruhen mag. Das Merkwürdigste jedoch ist, daß der eine der beiden Augenzeugen des Herganges, der Athener Dikaios, über die Erscheinung wie selbstverständlich Bescheid weiß, und seinem Genossen, dem spartanischen König Demaratos, ganz unbefangen erklärt: das Getön sei ein gottgesandtes und bedeute eine Hilfe für die Athener und ihre Verbündeten; lasse es sich auf dem Peloponnes, also auf einem Festlande nieder, so werde Xerxes und sein Heer auf festem Boden Schaden leiden; wende es sich über die Schiffe bei Salamis, so werde der König seine Flotte verlieren. In der Tat wurde aus Staubwirbel und Schall eine Wolke, welche emporstieg, und dann bei Salamis sich auf das Lager der Athener niedersenkte. Dies ist vielleicht die früheste Kunde [3]) von einem in der Folge stark verbreiteten Glauben an in der Luft erscheinende Geisterheere, welche entweder beiden auf Erden kämpfenden Parteien oder nur

---

[1]) Herodot VIII, 65.

[2]) Ebd. V, 97.

[3]) Noch der sagenhaften Zeit gehört das Stratagem der Phokier, als sich ihrer fünfhundert bei Vollmond mit Gips bestrichen, zum Schrecken ihrer thessalischen Feinde, welche θειότερόν τι zu sehen glaubten. Herodot VIII, 27, Pausan. X. 1, 5.

der zum Siege bestimmten entsprechen[1]). Noch in den Kriegen Constantins kommen solche himmlische Legionen regelmäßig vor, sodann in zahlreichen Aussagen unseres Mittelalters, ja in Kunden der neuern und neuesten Zeit, je nachdem in furchtbaren Augenblicken Wolkenbilder die Phantasie aufregten.

Bei diesem allem handelt es sich um Reflexe aus dem Menschenleben, und auch die Geisterscharen Constantins sind, wenigstens so, wie sie Christen und Heiden sichtbar erschienen sein sollen, das Abbild irdischer Scharen. Anders tönt es, wenn ein Gott mit Gefolge einen Herrscher verläßt, der zu einem bösen Schicksal bestimmt ist. Als Oktavian[2]) gegen Alexandrien im Anzug war, um die Mitte der Nacht, da die ganze Stadt den Atem anhielt aus Furcht und Erwartung des Kommenden, hörte man plötzlich den harmonischen Zusammenklang vieler Tonwerkzeuge und Jubelruf und Tanzschritt wie von Satyrn, als zöge ein lärmender bacchischer Zug hinaus; es rauschte mitten durch die Stadt gegen dasjenige Tor hin, wo die Feinde nahten, dort wurde es am lautesten und verstummte dann. Wer nachdachte, sagte sich, Antonius werde wohl von demjenigen Gotte verlassen, welchem er sich stets am meisten verglichen und in der Lebensweise genähert hatte: der dionysische Schwarm hatte sich gespenstisch reflektiert, unsichtbar, aber laut genug[3]). Hieher gehört auch die — gewiß nicht israelitische, vielleicht römische, noch eher hellenistische — Vorstellung, welche sich hundert Jahre später an einen geheimnisvollen Vorgang im Tempel von Jerusalem knüpfte[4]), kurz vor Einnahme der Stadt durch

---

[1]) Aus sehr vielen, namentlich römischen Beispielen, u. a. Virgil, Georg. I, 474, mit der Variante, daß man zwar nichts sieht, aber in den Lüften Waffenlärm hört (Prodigien der Zeit von Cäsars Ermordung). Weiteres Plin. H. N. II, 58. — Valer. Max. I, 6. — Im Mittelalter kommen die gespenstischen Heerscharen auch wohl aus dem Erdboden und verschwinden wieder in denselben. Matth. Paris. ad a. 1236. — Uebrigens schon bei Jul. Obsequens kämpfen die Geisterheere am Volturnus zu Sullas Zeiten auf der Erde, und man findet hernach die Spuren von Menschen und Rossen und zertretenes Gras und Gebüsch.

[2]) Plut. Anton. 75.

[3]) Am Tage der Schlacht bei Pharsalos erhob sich in Pergamon aus dem Dionysostempel ein Lärm von Pauken und Zymbeln, welcher durch die ganze Stadt ging. Dio Cass. XLI, 61. Laut. Jul. Obsequens erhob sich damals auch in Antiochien Geschrei und Waffenlärm, daß man zweimal auf die Stadtmauern eilte, um nachzusehen. — Einst in früherer Zeit auf Cephalenia „turba in coelo cantare visa“ (derselbe).

[4]) Tacit. Hist. V, 13.

Titus: Der Bau leuchtete von feurigen Wolken, die Pforten gingen plötzlich auf; eine mehr als menschliche Stimme erschallte: „Die Götter ziehen hinaus!" — und dabei vernahm man „gewaltige Bewegung der Hinausschreitenden".

Von dem bloß Hörbaren war eben manches nicht eigentlich gespenstisch, sondern die Stimme eines außermenschlichen Wesens, besonders einer warnenden Gottheit. Aus Bäumen, Flüssen, Quellen glaubte man hie und da deutliche Worte zu vernehmen, und von dem Ton, welcher bisweilen die Ohren treffe, meinte wenigstens Pythagoras, es sei eine Stimme der „Höhern" [1]), was man freilich auf Götter wie auf Dämonen, Heroen und selbst einfach auf Verstorbene beziehen kann. Die Ausdrücke hiefür (*ὄσσα, φήμη, κληδών*) sind sämtlich von schwebender Bedeutung und bezeichnen auch nur ein schnell herumgehendes Gerücht oder ein von Menschen ohne Absicht gesprochenes, aber ominös aufzufassendes Wort u. s. w. In der so geheimnisvoll erzählten Geschichte von der Schlacht von Mykale, bei deren Beginn man schon den am nämlichen Tag in weiter Ferne erfochtenen Sieg von Platää erfuhr, läßt uns Herodot [2]) im Dunkeln darüber, welche Art von Offenbarung eigentlich stattfand; eine späte rationalistische Erklärung [3]) geht dahin, daß der Feldherr Leotychides eine Depesche ersonnen habe. Neben der gewaltigen Menge sonstiger Prodigien freilich verschwinden bei den Griechen diese von unbekanntem Munde durch die Luft tönenden Worte, während bei den Römern sehr laute Götterstimmen dieser Art nicht zu selten vorkommen; wegen der vor dem gallischen Ueberfall geschehenen Warnung erhielt sogar der „Redesprechende", Ajus Locutius, einen eigenen Tempel [4]). Als der zum Unglück bestimmte Konsul Mancinus sich im Herkuleshafen nach Spanien einschiffte, hörte man unversehens das Wort: „Bleibe Mancinus!" Unter den Prodigien des Julius Obsequens, der dies meldet, werden auch Stimmen in verschlossenen Tempeln erwähnt.

---

[1]) *Φωνὴ τῶν κρειττόνων* Aelian V, H. IV, 17. — Vergl. Cicero, de divin. I, 45.

[2]) Herodot IX, 100 f.

[3]) Polyän. I, 33.

[4]) Plutarch übersetzt (de fort. Roman. 5) frei, aber gut *φήμης καὶ κληδόνων* (scil. *ἱερόν*). — Die Zukunftserforschung durch *κληδόνες* beim Altar des Apollon Spondios in Theben und im Kledonentempel bei Smyrna (Pausan. IX, 11) gehört wahrscheinlich nicht hieher, weil sie eine irgendwie provozierte scheint gewesen zu sein.

Einmal hat ein Schutzgeist der Tiere des Waldes sich unsichtbar vernehmen lassen. Aus alten mazedonischen Sagen wußte man, daß einst ein Königssohn[1]) auf hitziger Jagd nach Rotwild in einer Schlucht eine Stimme hörte: „Taste die Hirsche und Rehe nicht an!" Er sah rings um, bemerkte nichts und wich von dannen, in der Furcht, die Stimme möchte „von einer höhern Ursache her" laut geworden sein.

Wahrhaft schauerlich darf man sich die Wirkung des Gelächters unsichtbarer Wesen vorstellen. Als Mithridates in Kleinasien einen Eumenidenhain in Brand setzte, hörte man ein ungeheures Gelächter „sine autore", worauf die Seher doch ein Menschenopfer an die beleidigten Göttinnen verlangten; nun aber drang noch aus der Halswunde des gemordeten Mädchens ein Lachen hervor, welches „das Opfer störte"[2]). Und als Caligula den olympischen Zeus des Phidias wollte nach Rom schleppen lassen, um demselben dort seinen eigenen Bildniskopf aufzusetzen, tönte der Tempel von Gelächter, sobald jemand von den beauftragten Leuten das Werk nur anrühren wollte[3]).

[1]) Aelian Hist. anim. X, 48. — Wie weit die sich anknüpfende Geschichte von der hilfreichen Schlange dazu gehört, wird nicht deutlich. — Die εἴδωλα, durch welche ein Uneingeweihter während des Geheimopfers im phokischen Isisheiligtum in todbringenden Schrecken versetzt wird (Pausan. X, 32, 9), mögen hier wenigstens erwähnt werden.

[2]) Jul. Obsequens.

[3]) Dio Cass. LIX, 28.

Vierter Abschnitt.

Die Erkundung der Zukunft.

I.

Die Erkundung der Zukunft.

„Wo wäre eine Nation, wo eine Bürgerschaft, welche sich nicht bestimmen ließe, durch Voraussagungen, die von Eingeweideschauern, Ausdeutern von Mißgeburten und Blitzstrahlen, Auguren, Sterndeutern, Losen, Träumen und Wahrsagern ausgehen?"

So ruft Cicero[1]), und im Namen des Altertums mit vollem Recht. Die unermeßliche Menge von Vorzeichen und Weissagungen jeder Art, von welchen die alten Schriftsteller bei jedem Anlaß und meist im vollen Ton des Glaubens berichten, sind von jeher allen Lesern aufgefallen. Die Kunde von diesen Dingen erscheint schon auf den ersten Blick als unentbehrlich für die Erkenntnis der griechischen und römischen Religion, und die Betrachtung[2]) hat sie gerne zusammengefaßt unter dem Gesamtnamen „Offenbarungen". Wir glauben indes einen Titel vorziehen zu müssen, welcher gestattet, den Gegenstand auch abgelöst von der Religion zu betrachten, weil er mit derselben nur teilweise zusammenhängt.

Die Zukunft durch allerlei Tun zu bewirken und herbeizuführen hat man in allen Zeiten und bei allen Völkern gewünscht und versucht. Außerdem will unsere jetzige Zeit die Zukunft womöglich voraus berechnen, so sehr auch Ungeduld und leidenschaftliches Wünschen sie dabei stören mögen. Ob diejenige Quote Wahnes, von welcher sie dabei geführt wird, wesentlich geringer ist als in den Zeiten des sogenannten Aberglaubens, wird schwer zu sagen sein. Das Altertum dagegen, wie die meisten Heidentümer überhaupt, glaubte das Künftige auf wunderbare Weise erfahren zu können[3]). Wo das neuere Weltalter auf denselben Pfaden ging, war

[1]) De divinatione I, 6. — Die Literatur darüber I, 3.

[2]) Z. B. bei Nägelsbach.

[3]) Lucian, Hist. Alexandri, c. 8: „Die beiden Tyrannen des Menschenlebens sind Hoffnung und Furcht . . . Der Hoffende wie der Fürchtende sind dem Vorhererkunden verfallen; davon sind alle Orakel groß geworden."

dies entweder ein Rest des keltisch-germanischen Heidentums, oder eine Einwirkung des antiken Aberglaubens, wie hie und da zur Zeit der Renaissance. Wenn nicht die Kirche des Mittelalters mit allen Kräften diese Dinge bekämpft hätte, so würde noch sehr vieles davon vorhanden sein. Nun aber dürfen wir im ganzen wohl sagen: es sei einer der stärksten Unterschiede, welche zwischen uns und der alten Welt obwalten, daß diese die Zukunft wunderbar zu erkunden hoffte oder glaubte und wir nicht. An der Tatsache des Zeichens, der Ahnung zweifelte damals niemand, und sobald wir die Griechen deshalb zur Rede stellen wollten, so würden sie uns antworten: wenn ihr unsere Augen hättet, so würdet ihr sehen, daß sich uns die Zukunft durch Vorzeichen aller Art aufdrängt. Täglich aber ließ man sich dieselben auch gefallen, nur um bei den gewöhnlichsten Handlungen sich das Nachdenken und den Entschluß zu ersparen. Von dieser ganzen Denkweise ist die unsrige durch eine tiefe Kluft geschieden.

Hört man bloß auf das Epos, so stammt allerdings, was die Heroen Wunderbares erfahren, von den Göttern, welche sich ja selber — verwandelt oder in voller göttlicher Erscheinung — mitten unter ihnen bewegen; auch die Vorzeichen und Ahnungen, welche sich einstellen, sind hier von den Göttern gesendet, und Homer kennt keine Zufallsorakel. Die Folgezeit sodann, als sie sich systematisch auf Vorzeichen und Weissagung zu besinnen anfing, hat oft einen Zusammenhang mit dem Göttlichen, eine Theopneustie angenommen und in zahlreichen Wendungen mehr oder weniger deutlich davon geredet. Neben und über den Göttern aber stand das Schicksal[1]), dessen Herrschaft eine der allerältesten Ueberzeugungen des Griechenvolkes gewesen sein muß. Wenn es auch häufig die Götter sind, welche den Menschen die Zukunft irgendwie wissen lassen, so ist also noch gar nicht gesagt, daß sie über dieselbe verfügen. Inkonsequenter Weise hat man freilich immer zu den Göttern gebetet, sogar um Wohlergehen aller Art und um Rettung aus Gefahren, überhaupt um Sendung günstiger Schicksale. Der echt griechischen Grundansicht aber, welche sich immer wieder laut machte, entsprach ein Glaube, welcher höchstens einen guten Willen der Götter, das Künftige zu melden, voraussetzte und dasselbe auch ohne sie auf mancherlei Weise erkunden konnte. Die Vorzeichen können von Göttern gesandt sein, und das betreffende Ereignis wird hie

[1]) Vergl. den Abschnitt über die Moira S. 125 ff.

und da, wie gesagt, sogar als Götterwille betrachtet werden — ebenso gut aber kann das Zeichen nur der götterlosen Notwendigkeit entsprechen. Bei den Orakeln wird es sich deutlich zeigen, daß man nicht gewiß war, ob man den Willen des betreffenden Gottes oder den des Schicksals erfuhr. Die Zukunft, mag sie als einzelnes Ereignis oder als größerer Zusammenhang von Schicksalen aufgefaßt werden, liegt gleichsam unter einer leichten Hülle, welche ein fähiges Menschenauge hie und da durchdringen und die Hand eines höher Begabten vollends wegziehen kann. Eine ausgedehnte Mantik entspricht recht wohl einem starken Fatalismus; wenn das Altertum an ein bestimmtes Schicksal glaubte, so lag das Erkundenwollen desselben gar nicht so ferne; waren hierbei Götter gerne behilflich, so fragte man sie, sonst aber hatte man noch zahlreiche andere Wege. Der heimliche, ja unbewußte Vorbehalt, daß man sich auf das Erkundete einrichten, d. h. das Schicksal unter Umständen umgehen könne, versteht sich bei Sterblichen von selbst. Auch wird öfter statt eines Ereignisses geradezu eine Anweisung zum Tun oder Lassen geoffenbart; Eins aber ist niemals von der Mantik weder erfragt noch gegeben worden, nämlich Auskunft über irgend eine allgemeine (religiöse oder sittliche) Wahrheit.

Soweit die Erkundung der Zukunft durch Menschen geschieht, sei es, daß solche unmittelbar weissagen, oder daß sie den übrigen die vorgekommenen (ja hervorgerufenen) Zeichen deuten, wird sie in der Folge unter diesem Namen Mantik zusammengefaßt [1]. Den einzelnen Mantis in besonderm Sinne des Wortes werden wir bald kennen lernen; vorläufig ist nur festzustellen, daß die (jetzt unbezweifelte) Etymologie des Wortes von *μαίνεσθαι*, Außersichsein, noch keinerlei Beziehung auf Götter oder göttliche Sendung in sich enthält [2]. Die Alten fanden etwa, die Mantik sei das Gegenteil des Gedächtnisses [3], womit vielleicht nicht mehr gemeint ist, als daß jene sich auf Künftiges, dieses auf Vergangenes beziehe. Das Höchste vielleicht, was vom mantischen Seelenzustand ausgesagt wird, ist, daß er wach werde in der Nähe des Todes; in dem Augenblick, da die Täuschungen des Erdenlebens wertlos werden, kommt die der Seele von

[1]) Von vielen Aussagen über die Mantik nur eine der bekanntesten: Plato Phädr. p. 244 f.

[2]) Wenn nicht ausdrücklich beigefügt wird *ἐξ Ἀπόλλωνος μανῆναι* und dergl.

[3]) Plutarch de defectu oracc. c. 39.

Natur eigene Seherkraft zu ihrem Rechte. Dem Dulder auf Kolonos bezeugt es Theseus[1]: „Vieles schon weissagtest du, was ohne Lug war" — und jetzt braucht der Blinde auch keinen Führer mehr und wird selber die übrigen an die furchtbare Stelle geleiten, wo seiner das Ende wartet. Aber eine Masse von Zukunft wird dem Menschen auch ohne mantische Vermittelung unmittelbar kund.

Der wichtigste Anlaß, zunächst von den Göttern den Ausgang irgend einer Sache zu erfahren[2], waren diejenigen Bittopfer, bei welchen Tiere geschlachtet wurden, und hier war die Anwesenheit eines Zeichendeuters wenigstens erwünscht, wenn auch nicht notwendig. Alle Opfer sind im Grunde ominös, dieses aber in vorzüglichem Grade, weil aus der normalen Beschaffenheit der Eingeweide, besonders der Leber des Tieres, einstweilen geschlossen wurde, daß das Opfer der Gottheit mindestens genehm sei, und hieran schloß sich jener geheime Gedanke an Erhörung. Die ungesprochene Voraussetzung ist, daß die Gottheit je nach ihrem Willen dem Opfernden ein innerlich normales oder anormales Tier in die Hände gespielt habe[3]. Vorbedeutungsvoll war auch das Verhalten des Opfertieres, ja der bereits auf dem Altar brennenden Teile desselben[4], sowie die Art der Flamme, an welche sich sogar ein besonderer Zweig der Weissagung (die Empyromantie) anschloß. Mag nun die italische Eingeweideschau die griechische an ängstlicher Umständlichkeit noch um vieles überboten haben, so wurde doch auch die letztere sehr ernst genommen, wovon weiterhin bei Anlaß des Mantis die Rede sein wird.

Sodann gewähren im Epos, wie gesagt, die Götter hie und da den Menschen Vorzeichen auf deren Bitten hin. Priamos erbittet sich[5] von Zeus als Zeichen eines günstigen Ausganges bei seiner Fahrt nach dem

---

[1] Sophokl. Oed. Kol. 1516. — Cicero de div. I, 30. — Bei Euripides (Bacch. 296) preist Teiresias auch den Dionysos und alles Bacchische überhaupt als mantisch. D. h. bei den Griechen schlägt alle Ekstase von selbst in Mantik um.

[2] Für das Folgende umständlich C. F. Hermann, Gottesdienstl. Altert. § 38 und 39.

[3] Wie z. B. Pauf. VIII, 19, 1, wo vier Männer denjenigen Stier aus der Herde holen, *ὃν ἂν σφισὶν ἐπὶ νοῦν ὁ θεὸς αὐτὸς ποιήσῃ*, bei einem Winterfest des Dionysos in dem arkadischen Kynätha. — Vergl. Nägelsbach, Nachhomer. Theol. S. 169. Mit Recht werden hier angeschlossen die mit so vieler Sorge beobachteten Mißgeburten bei Menschen und im Tierreiche und andere furchterregende Vorkommnisse oder *τέρατα*.

[4] Sophokl. Antig. 1004 ff.

[5] Ilias XXIV, 291—321.

Lager des Achilleus die Sendung des Adlers; Odysseus, bevor er sich im Wettschießen mit den Freiern offenbaren wird, erfleht ebenfalls von Zeus[1]) ein Wunder (τέρας) und eine vorbedeutende Rede; das erstere erfolgt in Gestalt eines Donners, die letztere im zufällig belauschten Worte einer Mühlsklavin. Die großen Himmelserscheinungen aller Art, Donner, Blitz, Sonnenfinsternisse u. s. w. galten immer dann als gottgesandt und vorbedeutungsvoll, wenn die Gemüter gespannt und aufgeregt waren[2]); aber auch im gewöhnlichen Leben scheint der Grieche nie ganz gleichgültig dabei gewesen zu sein, wenn er gleich weit davon entfernt blieb, einer umständlichen Blitzlehre anheimzufallen wie die Etrusker. Die Erscheinung und die Flugweise der Vögel, zumal der hochschwebenden Raubvögel, welche bei verschiedenen Völkern als Zeichen von etwas Künftigem galt, kann von göttlicher Sendung sein, wenn dies ausdrücklich gesagt wird, sonst aber ist die Schicksalsbedeutung hier von zu altem und universalem Ursprung, als daß wir sicher sagen könnten, wie weit ein Götterwille mitwirkt[3]). Die Vogelschau ist die Zukunftserkundung auch wandernder Völker, die kein festes Heiligtum und keine geweihte Oertlichkeit haben; sie war vielleicht schon eine Fähigkeit des Jägers und des Hirten in sehr frühen Zeiten der Menschheit, und ihr Anfang liegt jedenfalls jenseits aller bekannten Religionen. Wie uralt sie bei den Griechen war, geht schon sprachlich daraus hervor, daß „Vogel“ hat zum Namen für alle Vorzeichen überhaupt werden können „bis zum Nießen“, wie Aristophanes[4]) sagt, welcher ja in seinen „Vögeln“ die ganze Mantik dieser Tiere auf das vergnüglichste verwertet. Bei den Italiern ist die Vogelschau, wie die Eingeweideschau, noch beträchtlich systematischer; allein auch bei den Griechen hatte sie eine große Ausdehnung und drückte auf die Entschlüsse, so daß einmal Hektor die Bande dieses Aberglaubens zerreißen muß mit dem herrlichen Ausruf: „Ein Vogelzeichen ist das rechte: die Heimat zu erretten“[5]). Oft ist der Vogelflug nur ein vorläufiger Wink, daß ein Schicksal im Anzuge sei — welches, wird man dann in einem Orakelheiligtum erfahren müssen[6]).

[1]) Odyss. XX, 98 ff. Vergl. die beiden Adler, Odyss. II, 147.

[2]) Für mächtige Meteore und dergl. vergl. bes. Plutarch Timoleon 8, für die Wirkung einer Sonnenfinsternis Plutarch Pelop. 31.

[3]) Man weiß es, daß nicht aller Vogelflug vorbedeutend ist, Odyss. II, 181.

[4]) Aves 720.

[5]) Ilias XII, 243.

[6]) Homer Hymn. Merc. 533 ff.

In betreff jener größern Raubvögel ist zu erwägen, daß sie vor Erfindung des Feuergeschosses kaum je zu erlegen oder sonst zu bemeistern waren und damit ein Privilegium der Erhabenheit genossen. Außerdem aber galten die Vögel insgesamt für klug und ihre Stimmen für Sprachen, durch welche sie sich mitteilen könnten[1]); auch gestattete ihnen ja ihr Schweben und Fliegen, unendlich vieles zu sehen und zu wissen. Bei der Ahnungsfähigkeit, die man ihnen zutraut, braucht durchaus nicht an höhere Eingebung gedacht zu werden; Euelpides und Peisthetairos lassen sich am Anfang der aristophanischen Komödie von der mitgetragenen Dohle und der Krähe, welche sie eben beim Vogelhändler gekauft, den Weg weisen, ohne sie deshalb mit der mindesten Achtung zu behandeln.

Im Verlauf der Zeit ist die Begegnung bestimmter Vogelgattungen eines der alltäglichsten Vorzeichen, wobei kaum jemand an eine göttliche Sendung dachte[2]). Allein auf solchen Vögeln, welche zu der Begleitung bestimmter Gottheiten (auch als deren Ergötzung, *ἀθύρματα*) gehörten, wird wohl ein Abglanz der Göttlichkeit geruht haben, und die Raben Apollons schufen, wie es scheint, für alle Raben überhaupt ein höheres Vorurteil[3]). Die Eule, wo man sie irgend sah[4]), galt als das geweihte Tier der Athene, und Agathokles bei seiner überkühnen Fahrt nach Libyen führte heimlich einen Schwarm von Eulen mit[5]) für den Fall einer völligen

---

[1]) Vergl. u. a. Philostr. Vita Apoll. IV, 3. Auch ist zu erwägen, daß die Götter einst selbst oft in Vogelgestalt erschienen waren.

[2]) Verzeichnisse von Vögeln nach ihren guten und schlimmen Vorbedeutungen bei Antonin. Liberal. Hier erfahren wir (11), welche Vögel für den Seefahrer, welche für den *τέκτων*, welche zu Land und Wasser glückbedeutend (*αἴσιοι*) sind. Ebd. heißt es (19): *τὸ γένος τῶν οἰωνῶν λάϊοι καὶ κολοιοὶ καὶ κέρβεροι καὶ αἰγιαλοὶ καί εἰσιν ἀγαθοὶ φανέντες καὶ ἐπιτελεῖς παρὰ τοὺς ἄλλους ὄρνιθας, ὅτι τοῦ Διὸς ἴδιον τὸ αἷμα* (S. den zuvor erzählten Mythus). Die *στρίγξ* dagegen (21) kündet Krieg und *στάσις*, auch der Vogel *λαγώς* erscheint *ἐπ' οὐδενὶ ἀγαθῷ*. Der Geier ist von allen Vögeln, Göttern und Menschen am meisten verhaßt, sogar nach Menschenblut gierig. — Dagegen der Baumhacker (*ἴπνη*) ist glücklich für den, der auf die Jagd oder zum Schmaus geht. (Er war Dienerin der in die genannten Vögel verwandelten Menschen gewesen und hatte von den Göttern erbeten, *μὴ κακὸς ὄρνις ἀνθρώποις γενέσθαι.*)

[3]) Apollon liebte Raben, Schwäne, Habichte und Wölfe. Plut. de Pythiae orac. 12.

[4]) Sie ist wohl zu unterscheiden vom Uhu (*στρίγξ*), welcher den Menschen, wie gesagt, nur Krieg und Aufruhr kündete. Antonin. Lib. 21.

[5]) Diodor XX, 11. — Bei den Römern dagegen war wenigstens die Eulengattung bubo und deren Laut als übelstes Vorzeichen verhaßt. Naiver Weise ließ man

Mutlosigkeit der Mannschaft; als die Tiere losgelassen wurden, durch die Phalanx flogen und sich auf Schilde und Helme der Soldaten setzten, wurden diese alle voll Mutes, indem ihnen die Göttin damit den Sieg weissage. Bei Tempeltieren war das Verhalten ominös, weil sie (dachte man) ein Mitwissen von dem Willen oder Vorauswissen der betreffenden Gottheit haben konnten; wenn man beim Apollotempel von Myra in Lykien die Fische fütterte, und dieselben tüchtig einbissen, wurde auf die Gnade des Gottes geschlossen, wenn sie dagegen das Essen verschmähten, auf seinen Zorn [1]). Auch was sonst in irgend einem Bezug zu einem Tempel gehörte, wenn es vorbedeutungsvoll war, konnte dies doch nur sein durch die Nähe der Gottheit. So sind z. B. manche Quellen bei Heiligtümern wahre Orakel gewesen. Wer in diejenige des Apollon Thyrxeus im lykischen Kyaneä hineinschaute, konnte sehen, „was er wollte", d. h. irgend ein künftiges Ereignis, um welches ihm besondes zu tun war. Vor dem Demetertempel zu Paträ stieg man eine Treppe nieder zu einer Quelle, welche nur von Kranken besucht wurde; sie hätten können unmittelbar in das Wasser schauen und sich dort lebend oder tot sehen, wie Marko, der Serbe, als er auf dem Gebirge in den Brunnen zwischen den Tannen blickte:

„Sah im Wasser spiegeln sich sein Antlitz,
Und er sahe, wann er sterben werde."

Allein, offenbar zur Milderung des Grauens, senkte der Kranke zu Paträ einen Spiegel an einer Schnur bis an den Rand des Wassers, betete, opferte Rauchwerk und schaute endlich nur im Spiegel das eigene Bild als eines noch Lebenden oder Toten [2]). Eine sehr mächtige Götternähe, tröstlich oder furchtbar, je nach dem guten oder schlechten Gewissen, haftete

einst einem Bubo, der sich sogar auf dem Kapitol hatte vernehmen lassen, durch einen gut bezahlten Vogelfänger nachstellen; das richtig eingefangene Tier wurde dann verbrannt und die Asche in die Tiber gestreut, ganz als ob damit auch Vorbedeutung und Schicksal aus der Welt wären. Jul. Obsequens, de prodigiis. Noch ein zweites Mal heißt es hier: bubo in Capitolio occisus.

[1]) Aelian, de nat. anim. XII, 1. — Andere Fischorakel Athen. VIII, 8. — In Quellen bei Tempeln, wo man irgend etwas, etwa die Genesung, zu suchen hatte, warf man Münzen hinein. Pausan. I, 34, 3. Auch in Italien war dieser Brauch weit verbreitet. — III, 25, 5 die Quelle von Tänaron, in der man (wohl bei bevorstehender Seefahrt) Seehäfen und Fahrzeuge sah (der Text ist hier offenbar lückenhaft).

[2]) Pausan. VII, 21, 5. 6.

an dem Heiligtum der Paliken in Sizilien[1]): in einem mit Hallen und Wohnungen umgebenen heiligen Bezirk sprudelten zwei hohe Strahlen heißen Schwefelwassers, jeder von einem Becken umfaßt, ein Naturwunder, welches als eine unmittelbare göttliche Kraft, als Erscheinung göttlicher Zwillingsbrüder muß gegolten haben. Reinigungseide wurden auf Täflein geschrieben und in eines der Becken geworfen; sank die Schrift unter, so war der Eid ein Meineid, und es hieß, der Schuldige werde dann verbrannt oder in einem der Becken ertränkt; entwichene Sklaven, für welche jene Wohnungen ein Asyl waren, empfingen hier von ihren Herren das eidliche Versprechen besserer Behandlung, und dieses soll dann nie gebrochen worden sein; bei Hungersnot gaben die Paliken Orakel (sie befahlen z. B. einen Heroenkult) und erhielten dann bei wiedergekehrtem Ueberfluß reiche Opfer. Eine ganz ernste Anfrage war in Sizilien auch die an den Krater des Aetna: schlang er die (meist kostbaren) Gaben herunter, so war das Zeichen ein gutes, wo nicht, ein unglückliches[2]).

In hohem Grade vorbedeutungsvoll waren bis spät in die römische Zeit die Veränderungen, welche vor großen Ereignissen mit den Bildern, Geräten und Weihgeschenken in und an den nahen Tempeln vor sich gingen; das Aufgehen der Pforten, das Schwitzen der Götterbilder, die Spinneweben an denselben, das Verschwinden der in die Heiligtümer geweihten Waffen u. s. w. Offenbar liegt die Voraussetzung zugrunde, daß die Gottheit selbst die Veränderung bewirkt habe, um den Menschen etwas Wichtiges anzukündigen, und dieser Glaube war im Volke so stark verbreitet, daß verwegene Anführer in entscheidenden Augenblicken solche Wunder künstlich bewerkstelligten oder erdichteten, wie z. B. Epaminondas vor der Schlacht bei Leuktra[3]). In kritischen Stunden konnte überhaupt einer Mannschaft schon das ganze Zufällige leicht zum Vorzeichen werden, und der Anführer mußte, wo möglich, nur die nötige Fassung behaupten, alles zugunsten des Heeres zu deuten[4]). Ueberhaupt ist man bei allem Aberglauben dieser Art stündlich in den Händen der Masse und ihres

[1]) Vergl. d. Art. Palici von Witzschel in Paulys Realenc.

[2]) Pausan. III, 23, 5.

[3]) Diodor V, 52. 53. — Cicero de divin. I, 34. II, 31. 32 samt der rationalistischen Erklarung. — Polyän. II, 3, 8 und 12. — Die damals befragten Orakel und die Verhandlung mit demjenigen von Lebadea Pausan. III, 32. 5.

[4]) Wie z. B. auch Timoleon. Diodor XVI, 79.

Wahnes und muß damit rechnen. Das bloße Nießen z. B. war von alters her ominös, und recht hübsch beniest schon Telemachos draußen einen ahnungsvollen Wunsch, welchen drinnen im Gemach seine Mutter ausspricht[1]); als aber in dem hochgebildeten IV. Jahrhundert Timotheos mit der ganzen attischen Flotte ausfahren sollte[2]), brachte ein bloßes Nießen alles in Stillstand, der Steuermann wollte anhalten, und die Matrosen weigerten sich einzusteigen, bis Timotheos lachend sagte: was für ein Vorzeichen soll das sein, wenn von einer solchen Menge Einer hat nießen müssen? und darauf lachten doch auch die Leute und man konnte abfahren. — Besonders bedenklich aber waren und blieben, nicht bloß bei einem großen Vorhaben Vieler und nicht bloß bei Opfern, sondern im täglichen Leben eines jeden, unvorsichtig gesprochene Worte, welche eine schlimme Vorbedeutung enthalten konnten, denn gerade aus dem unabsichtlich Gesagten tönte vielleicht ein böses Künftiges hervor[3]): „Außer den Uebeln, welche uns ohnehin verfolgen, schaffen wir uns noch künstliche: wir sehen trübe drein, wenn einer nießt; sagt einer etwas Unglückliches, so werden wir aufgebracht; hat jemand einen Traum, so befällt uns Furcht; schreit eine Eule, dann entsetzen wir uns" — so scherzt das heitere Gemüt Menanders[4]), aber er wird damit seine Athener nicht haben ändern können. Es war das beste, wenn man diesen Dingen im Bewußtsein einen besondern Winkel überließ, so wie die Stadt einen Ort hatte, welcher ausdrücklich unheimlich und von schlimmer Vorbedeutung war. „Die Städte haben," sagt Plutarch, „gewisse verrufene und düstere Pforten, durch welche man die zur Hinrichtung Bestimmten hinausführt und Schandmenschen und Verbrecher hinausjagt, Heiliges und Geweihtes aber geht da weder aus noch ein[5])."

Bisher war nur von Vorzeichen die Rede, welche ungefragt oder nur im Allgemeinen um ein Ja oder Nein befragt oder erbeten sich kundgaben;

---

[1]) Odyss. XVII, 541 ff. — Nicht zu gedenken des Klingens im Ohr, des Zuckens im Auge u. s. w.

[2]) Polyän. III, 10, 2.

[3]) Vergl. Nachtrag 6.

[4]) Bei Stobäus, florileg. tom. III, p. 222. — Eine ganze Anzahl von solchen Superstitionen des täglichen Lebens im XVI. Kap. der Charaktere des Theophrast. — Auffallend große Sammlungen von Vorzeichen Plutarch, Dion 24 (vor dem Sturz des jüngern Dionysios); Aelian V. H. XII, 57 (vor Alexanders Einnahme von Theben).

[5]) Plutarch, de curiositate, 6.

bisweilen stellten sie ein bestimmtes (ersehntes oder gefürchtetes) Ereignis in Aussicht, oft aber bezeichneten sie nur dunkel die Zeit und den Augenblick als irgendwie entscheidungsvoll. Näheres und Einzelnes dagegen mußte erkundet werden durch Erfragung, sei es, daß man selber die betreffende Kunst lernte, oder daß man einen Wahrsager und Zeichendeuter zu Hilfe nahm. Von diesem „Mantis“ und seiner Stellung im Mythus und der Poesie wird weiterhin die Rede sein und ebenso von seiner besondern Aufgabe in der geschichtlichen Zeit; allmählich aber war daneben auch eine dem gewöhnlichsten Wahn entsprechende Menschengattung entstanden, welche das natürliche Interesse hatte, den Zeichenglauben unter den Menschen nach Kräften aufrecht zu halten. Diese Art von Wissen ist es, welche später eine so umständliche literarische Aufzeichnung gefunden hat[1]). Da hört man von einer Zukunftsermittlung aus gelegten Losen, aus Stäbchen und Steinen, aus einem Sieb oder einem Becken, aus den Linien der Hand, aus den Zügen der Gesichter, aus dem Verhalten von dressierten Hähnen, aus der Feuerflamme u. s. w., wozu eine Menge von gesprochenen Formeln, geschriebenen Worten, Knoten, Zahlen, Amuletten und Talismanen gehörten; ein endlos wogendes Meer von Vorgängen, wovon eine Menge Leute lebten, zum Teil dieselben, welche auch Traumdeuter, Kurpfuscher und Beschwörer waren. Denn an das Weissagen knüpfte sich unvermeidlich bei frevelhaften Menschen das vermeintliche Bewirken der Zukunft durch bösen Zauber, die operative Magie, und wäre es auch nichts gewesen als eine kräftige Verwünschungsformel gegen die Gesundheit und das Ackerfeld eines verhaßten Nachbars. Solche herumziehende oder seßhafte Goeten und Agyrten, zu welchen man außerdem die historisch sichern thessalischen Zauberinnen rechnen mag, besaßen neben ihren Sprüchen und Zeremonien auch noch täuschende Wunderstückchen zur Betörung der Augen; ihr Bild mag man sich ergänzen nach Maßgabe derjenigen Zauberer und Gaukler, welche noch heute bei Völkern anderer Rassen tätig sind gegen die Dämonen aller Art, welche das tägliche Leben umziehen. Inwieweit einzelne Goeten die Götter in ihr Spiel mischten und sich ein priesterliches Ansehen gaben, erscheint ziemlich gleichgültig; wichtig für die Beurteilung des griechischen Lebens ist nur die allgemeine Tatsache, daß dieses so hoch

[1]) Vergl. in Paulys Realenc. die reichen Artikel divinatio und magia. Ueber die Liebesmantik des sog. Kottabos ebd. II, S. 1305.

begabte Volk täglich und stündlich, auch beim gewöhnlichsten Beginnen den Entscheid von Vorzeichen und deren Deutung erwartete. Praktisch gab es damit viel weniger den Göttern als dem Fatum die Ehre, dessen Stimme aus dem Verhalten jener Stäbchen, Steine, Becken, Hähne u. s. w. vernehmbar wurde.

Andere aber befragten irgendwie die Gottheit. Von den eigentlichen Orakeln sprechen wir später; zunächst mag es sich nur um die flüchtige Anfrage wegen eines Falles im täglichen Leben handeln. In den „Wolken" des Aristophanes[1]) neigt Strepsiades das Ohr an die Herme vor seinem Hause, flüstert dem Gott seine Frage zu und glaubt die Antwort zu vernehmen, er möge diesmal keinen Prozeß erheben. Auf der Agora zu Pharä in Achaia[2]) stand eine solche Herme mit einem steinernen Herd und ehernen Leuchtern; man kam abends, zündete diese an, opferte Weihrauch, legte eine Münze hin, fragte den Gott ins Ohr und ging dann mit verhaltenen Ohren von dannen; erst außerhalb der Agora nahm man die Hände von den Ohren, und das nächste Wort, welches man dann zufällig zu hören bekam, war Weissagung (μάντευμα). Aehnliches mag später auch in Italien vorgekommen sein; in Ravenna wußte man noch im Mittelalter[3]), daß einst auf der Piazza ein Merkur gestanden habe, marmorn, mit Kopf und Füßen von Gold, welcher „zu den Leuten redete, populo loquebatur". Bei magischen Begehungen aller Art wurde übrigens Hermes insbesondere angerufen als carminum vector[4]); der Götterbote wird dafür in Anspruch genommen, die Formeln höhern Orts zu übermachen. Sonst gehört ihm entschieden eher die niedere Mantik, wie Apollo die höhere[5]).

Zur niedern gehört u. a. die Ermittlung der Zukunft aus Lossteinchen (κλῆροι, ψῆφοι) und Würfeln. Alles Loswerfen und Losziehen ist eine allbekannte Praxis des täglichen griechischen Lebens, welche sich gewiß meist ohne einen Gedanken an die Götter als bloßer Entscheid für das Handeln

---

[1]) Nubes 1478.

[2]) Pausan. VII, 22. 2.

[3]) Vergl. das Fragment bei Baluz. Miscell. IV, 119.

[4]) Apulejus, de Magia, ed. Bipont. vol. II, p. 37.

[5]) Siehe die Aussage Homer, Hymn. Merc. 533 ff. — sowie Apollodor III, 10, 2. — Wie frühe ist aber Apollo zum Herrn der Weissagung geworden? Vielleicht doch erst durch den Reflex einiger großen Orakel, die sich in seinen Tempeln befanden. Ursprünglich weissagten alle Götter.

oder als bloße Erkundung des Schicksals vollzog, und auch die Würfel dienten gewiß von jeher nicht bloß dem Spielgewinn; außer diesen Steinchen, Astragalen, Würfeln, Stäbchen u. s. w. aber pflegte das Altertum noch mit andern Gegenständen einen Entscheid oder Bescheid hervorzurufen, in der römischen Zeit sogar mit dem Aufschlagen des Virgil. Soweit aber jene Befragung von Losen und Würfeln in Tempeln vor sich geht, ist sie wohl in der Form etwas scheinbar Zufälliges, tatsächlich jedoch eine Befragung der Gottheit oder wenigstens eine Sache des göttlichen Schutzes. Geworfen, gelegt, gedeutet wurden die Lose (welche hier heilige Lose, *ιεροὶ κλῆροι* heißen) auf die verschiedenste Weise, auch mit Hilfe von Erläuterungstafeln; bisweilen mögen sie alle von derselben Gattung gewesen sein, so daß es auf ihre Zahl und Sprungart ankam, sonst aber war jedes besonders bezeichnet, auch wohl mit aufgemalten Figuren[1]; die sortes in dem berühmten Fortunatempel von Präneste waren von Eichenholz und trugen alte Buchstaben[2]. Im Tempel von Delphi befand sich „oberhalb" des heiligen Dreifußes eine Schale mit Losen, und wenn Apollon (d. h. die Pythia) die Weissagung aussprach, hüpften und sprangen zugleich diese Steine[3], wie in unfreiwilligem Mitgefühl des Augenblickes. Wie ein größeres und allgemeineres Schicksal diesen Organen des Einzelfatums einstweilen ein Ende machen könne, scheint symbolisiert zu sein in einem Ereignis unmittelbar vor der Schlacht von Leuktra: in Dodona war ein Gefäß mit solchen Losen, und dieses schüttete damals ein Affe des Molosserkönigs um und warf alles durcheinander[4]. Wenn nun aber auch die in Tempeln vorhandenen und befragten Lose und Würfel eine höhere Weihe hatten als andere, und wenn man sogar voraussetzte, daß die Gottheit dieselben lenke, so war damit nicht gesagt, daß sie auch die betreffenden Schicksale bestimme, sondern nur, daß sie dieselben offenbare.

Die umfangreiche und viel behandelte Frage über die Traumweissagung der Griechen kann hier nur in kurzen Andeutungen berührt werden; ihr größtes Interesse würde sie ohnehin nur gewinnen, wenn sie im Zusammenhang mit dem Traumwesen aller Völker besprochen werden

[1]) Pausan. VII, 25, 6.
[2]) Cicero, de div. II, 41.
[3]) Eudocia Viol. 265 aus Nonnos.
[4]) Cicero, de div. I, 34.

könnte. Nach der großen Zahl und dem Ernst der Berichte bedeutungsvoller Träume von der mythischen bis auf die späteste Zeit zu urteilen, muß der Traum bei den Griechen ein ganz besonderes Gewicht gehabt haben, und die starke theoretische Beschäftigung mit demselben würde dies noch außerdem beweisen. Alle möglichen Entschlüsse erfolgen auf gehabte Träume hin, ohne daß in der Regel gesagt würde, dieselben seien gottgesandt gewesen. Wie in der Erkundung der Zukunft überhaupt, so sind namentlich hier Altertum und moderne Zeit völlig verschiedene Welten, indem ja heute selbst im ärmsten Volke der Traumglaube (etwa den an Lotterienummern ausgenommen) nahezu erloschen ist. Zur Pflege des Traumwesens gehört, scheint es, eine gewisse Muße, welche in dem eiligen Leben der heutigen Zeit weder groß noch klein gegönnt wird, auch hat die Wissenschaft das Physiologische daran zu deutlich bloßgelegt. Wem aber noch von Zeit zu Zeit ein Wink darüber zu teil wird, daß Traum, Ahnung und Fernsehen einander nicht immer fremd sind, der wird vielleicht für klug finden, kein Aufhebens davon zu machen.

In betreff der Griechen gilt vorweg auch hier der Satz, daß selbst die Gottheit, wenn sie vorbedeutende Träume sendet, die Schicksale nur zu wissen und nicht zu bestimmen braucht, denn diese gehören vielleicht nur dem allgemeinen Strom der bloßen Notwendigkeit an[1]). Doch gibt es außer den weissagenden Träumen auch solche, die in die Warnung übergehen und den Menschen befähigen sollen, Kommendes abzuwenden[2]), und hier tritt allerdings die Gottheit mittelbar als schicksalsbestimmend auf. Für gesendet nämlich gilt der deutungswürdige Traum ganz im allgemeinen und hat daher immer etwas von einer höhern Offenbarung, nur sind es nicht bloß Götter, sondern auch Mittelwesen wie Heroen und Dämonen, welche im Schlaf das menschliche Bewußtsein mit Bildern heimsuchen. Für bloß dämonisch hielt Aristoteles die Träume: „wenn ein Gott sie sendete, so kämen sie auch bei Tage, und den Weisen“ — nämlich nicht den ersten besten. Natürlich blieb alle Spekulation der Philosophenschulen über die Fähigkeit der „im Schlafe frei gewordenen Seele“ ohne allen Einfluß auf die enorme tatsächliche Traumpraxis.

---

[1]) Die sehr besondere und auffallende Anschauung, Sophokl. Elektr. 644 ff. in der Anrufung der Klytämnestra an Apollon ist hier nur zu erwähnen.

[2]) Merkwürdige Beispiele Plutarch Themist. 26. 30.

Von allem Anfang an ist der Mythus reich an Traumsagen und der epische Gesang bemächtigte sich ihrer in der ergreifendsten Weise. Bei Homer [1]) kommt der Traum überhaupt von Zeus; im Hymnus [2]) ist dann Hermes der „Führer der Träume", der „Nachtspäher". Die Träume werden Persönlichkeiten und haben ihren besondern Ausflug aus dem hörnernen und dem elfenbeinernen Tor [3]); erst spät tritt dann ein allgemeiner Traumgott, Morpheus auf, nachdem es einen Schlafgott schon bei Homer gegeben [4]). Der Traumdeuter kommt schon in der Ilias (I, 63) vor in derselben Reihe mit dem Mantis und mit dem Opferer, und er könnte einer der ältesten Berater der Mächtigen sowohl als der Leute vom Volk gewesen sein [5]). Die historische Zeit ist dann dauernd so traumsüchtig wie die mythische und heroische, und bis in das späteste Heidentum bleibt die Traumdeutung, neben so zahlreichen andern Weisen die Zukunft zu erkunden, vielleicht die allerhäufigste.

Zunächst befehlen die Götter dem Menschen eine Menge von Sachen im Traum, u. a. bestimmte heilige Dienste und den Besuch ihrer Tempel [6]), und wenn z. B. dem Pausanias so oft das Geheimhalten von Mysterien in Träumen vorgeschrieben wird, so ist wohl die Erscheinung der betreffenden Gottheit vorauszusetzen. Ueberhaupt erscheinen die Götter häufig [7]), und die spätere Traumdeuterkunst besaß eine umständliche Lehre über den sehr verschiedenen Wert solcher Träume, je nach Stand, Lage und Charakter des Schauenden und dem Verhalten des Gottes [8]). Merkwürdigerweise erschienen statt der Götter oft ihre Statuen, welche in der spätern Volksphantasie sich mögen dem Gedankenbild von den Göttern substituiert haben.

Allein der Mensch wartete oft solche Erscheinungen nicht ab, sondern suchte selber gewisse Tempel auf, um dort zu schlafen und im Traume

[1]) Ilias I, 63.

[2]) Hom. Hymn. Mercur. 13 ff.

[3]) Odyss. XIX, 562. XXIV, 12.

[4]) Ilias XIV, 231 ff.

[5]) Laut dem Mythus ist das Traumdeuten bereits erlernbar. Apollodor III, 12, 5.

[6]) Pausan. X, 32, 9. Träume der Bildner von Götterstatuen VIII, 37, 2, VIII, 42, 4.

[7]) Das Traumgespräch eines Strategen mit dem Zeus Soter vor der Schlacht bei Platää, Plut. Aristid. 11. — Der berühmte Traum Pindars von der Persephone Pausan. IX, 23, 2, samt dem Traum seiner Verwandten nach seinem Tode.

[8]) Artemidor, Oneirokrit., II, 34—40, IV, 69. 71. 72 ff.

Vorschriften für sein Verhalten zu empfangen; der Tempeltraum tritt in eine Reihe mit den weiterhin zu besprechenden Orakeln. Es konnte sich dabei um wichtige politische Entscheide handeln. Im Heiligtum der rätselhaften Pasiphae zu Thalamiai in Lakonien schliefen zu kritischen Zeiten Ephoren, um Offenbarungen zu erhalten[1]), und noch spät im IV. Jahrhundert v. Chr. sandte der athenische Demos drei Boten nach Oropos, um im dortigen Amphiaraostempel träumend Auskunft zu bekommen wegen eines zweifelhaften Besitzes von Tempelland[2]). Sonst wird auch um Entscheide für das Privatleben geträumt worden sein, und z. B. Tempel von Meeresgottheiten wird man wegen des Erfolges von Seefahrten aufgesucht haben. Ein solcher war das Heiligtum der Ino unweit jenes nämlichen Thalamiai, offenbar eine stark besuchte Stätte, denn Pausanias fand das Tempelbild dergestalt in Kränze eingehüllt, daß er den Stoff, aus welchem es bestand (es war Erz) nicht erkennen konnte; die Göttin „ließ in bezug auf das, was man zu erfahren wünschte, Träume erscheinen"[3]).

Bis hieher enthalten wir uns gerne jeder Erklärung und gönnen dem so eigentümlich organisierten Griechenvolke ein Gebiet selbständiger Ahnung, welche uns versagt sein kann. Anders aber verhält es sich wohl mit dem Schlaf von Kranken in den Tempeln der Heilgötter, einer zumal spätern Zeit außerordentlich häufigen Praxis. Es scheint, als hätte der kranke Mensch die großen, seligen Olympier gar nicht mit seinen Leiden bemühen dürfen, und so kam ein besonderer Krankengott mächtig in die Höhe, welchen man dann als Sohn an den allgemeinen Gott des Heiles, Apollon, anschloß, Asklepios. Daß er zu den später gekommenen Göttern gehörte, verrät sich u. a. in der übermütigen Sage der Athener, wonach sie ihm die eleusinischen Weihen erteilt[4]) und ihn seither für einen Gott „anerkannt" hätten. Sein Gefolge waren mehrere weibliche Genien der

---

[1]) Plut. Agis 9. Kleomenes 7.

[2]) Hyperides p. 36 ed. Blaß, Orat. pro Euxenippo I, 34, 3. — Vergl. Plutarch Aristid. 19 und Herodot VIII, 134 die Befragung dieses Heiligtums im Namen des Mardonios. — Daß die dortigen Priester einiges Fasten vorschrieben, vergl. Philostrat. vita Apollon. II, 37. Man schlief auf dem Fell des geopferten Widders, Pausan. I, 34, 3. — Vergl. Virgil. Aen. VII, 86 und die Ausleger.

[3]) Pausan. III, 26, 1.

[4]) Ueber die zweifelhafte Bedeutung der Epidauria als Tag des eleusinischen Festes vergl. Preller bei Pauly s. v. Eleusinia.

Heilung, darunter Hygieia, das Abstraktum der Gesundheit als solcher, auch ein kleiner Dämon des Genesens im Krankenkittelchen mit Kapuze, der sogenannte Telesphoros oder Euamerion. Außerdem gab es noch hie und da konkurrierende Krankengötter, welche dann Sohn und Enkel des Asklepios hießen [1]), denn wie bei Aerzten das Publikum bisweilen die Abwechslung liebt, so wird man auch gerne von einem heilenden Gott zum andern gegangen sein. Auf seltsame Ereignisse hin beförderten die Thasier sogar ihren berühmten Athleten Theagenes zum Gott, und nun heilte er Krankheiten, und bis ins Barbarenland gab es hierauf Statuen, welche ihn darstellten [2]). Ein eigentlicher Ersatz für Asklepios mit ganz großem Kultus und Traumtempeln war dann der aus dem hellenisierten Aegypten stammende Serapis, dessen Dienst sich weit im römischen Reiche verbreitete.

Wie es nun in den Asklepiostempeln zuging, wäre aus dem bekannten Bericht im „Plutos" des Aristophanes (V. 659 ff.) umständlich zu ersehen, wenn es dem Dichter nicht beliebt hätte, eine phantastische, stellenweise ganz wüste Karikatur zu entwerfen, welche der Wirklichkeit nicht näher entsprochen zu haben braucht als etwa die „Denkhütte" des Sokrates in den „Wolken"; auch mag das Asklepieion des damaligen Athen ohnehin nicht maßgebend sein für andere und spätere. Es waren umständliche Anlagen mit besondern Traumlokalen; nach gewissen Reinigungen und andern Zeremonien, welche je nach den Orten verschieden sein konnten [3]), legte man sich nieder und erwartete den Traum mit der Offenbarung des Heilmittels, vermutlich auch des Ausganges der Krankheit. Nachher wurde ein Protokoll darüber aufgenommen und in Stein eingegraben oder sonst aufbewahrt; von den hieraus entstandenen Archiven soll die Heilkunde der Griechen großen Gewinn gezogen haben, und Hippokrates verdankte sein Wissen zum Teil dem Tempel seiner Vaterstadt Kos. Wenn Pausanias im Tempel von Epidauros nur noch sechs steinerne Inschriftpfeiler mit solchen Heilungs-

[1]) Pausan. II, 38, 6. III, 26, 7. — Ueber den Heiltempel des Dionysos im phokischen Amphikleia X, 33, 5.

[2]) Pausan. VI, 11. 3.

[3]) In jenem Orakeltempel des Amphiaraos bei Oropos, wo auch Kranke schliefen, mußten sich dieselben auf das Fell des Widders legen, den sie zuvor geopfert, vergl. S. 295, Anm. 2. — Wie Asklepios in seinem Tempel zu Aegä in Cilicien sich vernehmlich machte, vergl. Philostr. vita Apollon I, 8—10, ein Roman, aber an manchen Stellen wichtig für die Denkweise jener spätern Zeit.

berichten vorfand, so wird dies seinen Grund darin gehabt haben, daß man längst vom Stein zu anderm Stoff, etwa Bleitäfelchen übergegangen war, weil der Raum sonst nicht genügt hätte[1]).

Die erste Frage ist nun die nach den Priestern des Asklepios, welche anderer Art gewesen sein müssen als diejenigen der übrigen Götter. Einen mittelbaren Wink hierüber gibt uns nun Pausanias bei Anlaß dieses prächtigen Asklepieions von Epidauros[2]). Nicht nur sollte der Gott hier geboren sein, sondern von hier aus war sein Dienst übertragen worden nach Pergamon und von da nach Smyrna, ferner wiederum von Epidauros selbst nach Kyrene und dann von hier nach Lebene auf Kreta. Nun haben Kultusübertragungen (ἀφιδρύσεις) in einer solchen Reihe eine ganz andere Bedeutung, als wenn sie vereinzelt geschehen; hier muß ein Wissen und eine Handhabung desselben mitgewandert sein; mit bloßer Uebernahme identischer Götterbilder und Ritualien wäre es nicht getan gewesen. Auch die übrigen berühmten Asklepiostempel in Trikka, Kos, dem cilicischen Aegä u. a. a. O. mögen durch eine echte medizinische Tradition mit den genannten und unter sich zusammengehangen haben. Ferner ist bemerkenswert, daß oft die Priester an Stelle der Kranken träumten[3]), ohne Zweifel, weil diese nicht immer des Traumes fähig waren, und im äußersten Falle suchten auch Nichtpriester den Traum für einen wichtigen Kranken. Als Alexander in Babylon dem Tode nahe war, hielten in einem dortigen Heilgottestempel mehrere seiner Marschälle und Vertrauten Traumschlaf, um zu erfahren, ob man auch den König dorthin bringen solle; der Gott aber ließ sagen: wenn er im Palast bleibe, sei dies besser für ihn. Alexander vernahm den Bescheid noch und starb[4]).

Unsere neueste Zeit hat nun zur Erklärung des Tempeltraumes die erstaunlichen Phänomene der Hypnose und der dabei möglichen Suggestion zu Hilfe genommen, und unter gewissen Vorbehalten wahrscheinlich mit Recht. Während es kaum zu glauben ist, daß spartanische Ephoren und attische Demagogen für Hypnose empfänglich gewesen, wird es doch immer und überall empfängliche Menschen in großer Anzahl gegeben haben; das

---

[1]) Wenigstens Anfragen Kranker um Genesung, auf Bleitäflein geschrieben, haben sich unter sehr zahlreichen Anfragen jeder Art in den Ruinen von Dodona gefunden.

[2]) Pausan. II, 26. 27.

[3]) Strabo XIV, p. 649.

[4]) Arrian VII, 26, 2.

Phänomen aber zu entdecken und es dann nach Gefallen hervorzurufen, mag lange vor den Griechen schon den Aegyptern und Orientalen gelungen sein und ebenso die Verbindung der Hypnose mit irgend einem Verfahren zur Heilung von Krankheiten. Man sagt uns nun: der Tempelschlaf der Kranken war ein durch magnetische Behandlung erzeugter Somnambulismus, und der Laie in dieser Wissenschaft wird sich hiermit zufrieden geben müssen. Unter den Göttern ist sonst Hermes derjenige, welcher in Schlaf versenkt und aus dem Schlafe weckt, allein hier handelt es sich um den Heilschlaf, und man wird zunächst den Heroenmythus anhören müssen. Laut einer freilich erst späten Aufzeichnung[1]) wird der vor Troja angelangte Philoktet nach einem Bade von Apollon in Schlaf versenkt, worauf der Sohn des Asklepios, Machaon, erst die berühmte Wunde öffnen, mit Wein auswaschen und ein heilendes Kraut auflegen kann. Eine weitere Spur gewährt der Name jenes zauberkräftigen Völkchens, der Telchinen, in welchem man schon längst eine magnetische Manipulation (θέλγειν, mulcere) geahnt hat. Sonst aber möchte bei den Erklärungen aller und jeder antiken Magie durch Hypnose Vorsicht anzuraten sein. Gerade von einem der auffallendsten unter den uns bekannten hypnotischen Experimenten, dem Festbannen und Erstarrenmachen, wird bei den Griechen kein Beispiel erwähnt, denn die Versteinerung beim Anblick des Gorgonenhauptes wird man schwerlich hieher ziehen wollen. Die Selbstverwundung der Priester der großen Göttin u. s. w., welche man geltend gemacht hat, erfolgte im Taumel der Raserei und war doch stark verschieden von den Verwundungen, welche den erstarrten Hypnotisierten durch Hypnotisierer beigebracht werden. Vollends wird alle aufgeregte Verzückung, alles μαίνεσθαι, alles Toben der dionysischen Schwärmer ganz andere Quellen gehabt haben als diese Art von Bannung. Unleugbar aber und auffallend genug bleiben die zur völligen Uebung gewordenen Tempelträume der Kranken und somit ihr Vertrauen auf die Priester, welches auch deren rituelles und medizinisches Verfahren gewesen sein möge. Wir erlauben uns, dieselben nicht für Betrüger zu halten, verzichten auch darauf, eine rationalistische Erklärung zu geben von ihrem und der Kranken Glauben an die Anwesen-

[1]) Bei Tzetzes, ad Lycophr. 911, welcher als seine Quelle einen Dionysios zitiert, ohne zu sagen, welchen.

heit ihres Gottes[1]). Auch die Krankheiten mögen für sie nicht bloß physische Vorgänge, sondern noch das Werk dunkler Mächte gewesen sein: an der Basis des gewaltigen Chryselephantinbildes im Asklepieion von Epidauros sah man in Relief gebildet die Siege des Bellerophontes über die Chimaira, des Perseus über die Medusa. Wohl waren es, wie Pausanias bemerkt, Taten von Heroen des argivischen Landes, wozu Epidauros gehörte, allein die, welche den Gegenstand vorschrieben, werden damit wohl vor allem den Kampf gegen ein Dämonisches gemeint haben. Lernen konnten manche in diesen Heiligtümern, und Abkömmlinge des Gottes, Asklepiaden, hießen Jahrhunderte hindurch viele und große Aerzte[2]), aber der priesterliche Dienst scheint die Seinigen festgehalten zu haben, und man liest nicht von solchen, die den Tempel verlassen hätten, um sich zur Stadtpraxis zu wenden.

Daß nicht selten auch Träume von Heilmitteln berichtet werden ohne Erwähnung eines Tempels, ließe sich schon dadurch erklären, daß von vorangegangenen Tempelkuren her sich eine Gewöhnung an den Heiltraum im Patienten festgesetzt hatte, allein vom Traum wurde ja ohnehin jede Art von Offenbarung und Weisung erwartet. Wenn man einem Schlafenden weissagende Träume (vera somnia) verschaffen konnte, indem man ihm Lorbeer zu Häupten legte[3]), so wird dies am ehesten bei Leidenden geschehen sein, gleichviel wo.

Eigentliche Spitäler hat das griechische Altertum nicht gekannt, wohl aber Kurorte zum Aufenthalte vieler, und hie und da schloß sich wohl an ein Asklepieion eine Anstalt an, bei welcher man an eine dauernde Versorgung denken darf. Beim Tempel des Asklepios Archagetas, zwei Stunden vom phokischen Tithorea, welcher die Verehrung von ganz Phokis genoß, fanden sich innerhalb des Peribolos auch Wohnungen sowohl von Schutzflehenden als von „Sklaven"[4]) des Gottes; die erstern (ἱκέται) mögen

[1]) Welche nicht nur bei Aristophanes vorausgesetzt wird, sondern auch z. B. in einem derb abergläubisch erzählten Kurwunder im Tempel von Epidauros, bei Aelian, de natura anim. IX, 33.

[2]) Daneben in Argos auch Abkömmlinge des Amphiaraos, welche die Epilepsie heilten. Plutarch, Quaest. Graec., 23.

[3]) Fulgentius, Mythologicon bei Commelinus, Mythologici Latini, p. 183.

[4]) Pausan. X, 32, 8. An gewöhnliche Tempelsklaven möchte hier kaum zu denken sein.

noch Heilung gehofft, die letztern eher darauf verzichtet und beim Heiligtum ausgelebt haben. Ob und wie weit dies ganze Personal sich in der Welt der Heilträume bewegte, wird leider nicht gemeldet.

Neben den Heilträumen behauptete aber auch der prophetische Traum fortwährend ein hohes Ansehen, und die Griechen erzählten von solchen, welche den ausgezeichnetsten Männern zu teil geworden. Diese müssen sich also einer solchen Art von Offenbarung auf keine Weise geschämt haben. Cicero gibt [1]) eine Auswahl merkwürdiger und bedeutungsvoller Träume, welche gewiß zu ihrer Zeit Aufsehen erregt hatten. Es ist aber begreiflich, daß das Altertum bei einer solchen Stimmung leicht jeden irgend auffallenden Traum auch für bedeutungsvoll hielt, und daß man zur Ermittelung des Sinnes dieser oft so erstaunlich bunten Gebilde seit frühen Zeiten die Hilfe eines Auslegers suchte. In Sizilien wandte sich vornehm und gering z. B. an die Galeoten, in welchen wahrscheinlich die Gereaten unweit Hybla zu erkennen sind, eine nicht einmal griechische Landgemeinde; noch zur Kaiserzeit deuteten sie Wunder und Träume und galten als die frömmsten unter den Barbaren auf Sizilien [2]). In den Städten Griechenlands wurde die Traumdeutung mit der Zeit ein Geschäft wie ein anderer Marktkram, an fester Stelle und für jedermann leicht und augenblicklich zu erreichen; in Athen saß beim Jakcheion ein gänzlich heruntergekommener Enkel des großen Aristides [3]), welcher von einer Traumtafel (wahrscheinlich mit Figuren und Erklärungen) lebte, aus

[1]) Cicero de div. I, 20—27. — Die Ansichten griechischer Philosophen ebd. 29. 30. 51. — Einen eigenen weissagenden Traum Ciceros findet man bei Plutarch, Cic. 44. — Ein anderes Traumverzeichnis Valer. Max. I, 7. — Der schauerliche Traum des Aristodemos von der Tochter, welche ihm, dem Mörder, das nahe Ende andeutet, Pausan IV, 13, 2. — Dem Traum des Epaminondas IV, 26, 5 ist deshalb nicht zu trauen, weil zu dem betreffenden Moment (der Neugründung von Messene) unvermeidlich etwas der Art würde ersonnen worden sein. Und so verhalt es sich wohl auch mit den Träumen der Korepriesterinnen von Korinth, Plut. Timol. 8. — Ueber den letzten Traum des Alkibiades gibt es zwei ganz verschiedene Aussagen (Plut. Alkib. 39), ohne Zweifel beide ersonnen. — Auch ohne die mindeste Tradition wäre der Traum ersonnen worden, den Plutarch, Gaius Gracchus 1, nach Cicero de div. I, 56 erzählt, wonach dem C. Gracchus, als er jedes Amt mied und ruhig leben wollte, Tiberius als Traumgesicht erschien und sagte: Was zögerst du, Gaius? hier gibt es kein Entweichen, sondern das gleiche Leben und der gleiche Tod ist uns vorausbestimmt, indem wir uns im Staat für das Volk bemühen.

[2]) Pausan. V. 23, 5.

[3]) Plut. Aristid. 27.

der er den Leuten weissagte; bei demselben Tempel aber saßen solche Menschen noch zu mazedonischer Zeit[1]). Dergleichen war für das gemeine Volk, welches sich gerne und geschwind in irgend eine Deutung fügen mochte, und doch verschmähte es auch der sehr Wohlhabende nicht immer[2]). Höherstehende werden über ihre Träume selber nachgedacht und sie etwa einer Gottheit erzählt haben, wie Klytämnestra ihren Schreckenstraum dem Helios und die taurische Iphigenie den ihrigen dem Aether[3]). Mit der Zeit aber wurden so viele Träume nach Inhalt, Deutung und Ausgang aufgezeichnet, daß daraus eine Literatur entstand, und hier knüpft dann unter den Antoninen Artemidor (aus dem lydischen Daldis) an mit seinen „fünf Büchern Traumdeutung".

Er hatte sich alle jene Schriften, auch die ältern und seltenen, verschafft und konnte nun seine unmittelbaren Vorgänger mit Recht tadeln, welche Altüberliefertes nur bruchstückweise gekannt, schlecht erklärt und eigene Erfindungen hinzugefügt hatten. Nun begnügte er sich nicht damit, auf das Echte und Alte zurückzugehen, sondern er ließ sich viele Jahre hindurch auf emsigen Umgang ein mit „jenen vielgeschmähten Wahrsagern der öffentlichen Plätze, welche von den Leuten des gravitätischen Aussehens und der emporgezogenen Augenbrauen als Bettler, Goeten und Lumpen betrachtet werden"; er ging ihnen nach in den Städten und bei den großen Festen, in Hellas, Kleinasien und Italien und auf den größten und volkreichsten Inseln und hörte alte und neue Berichte von Träumen und von deren Erfüllung. Ein gutes Stück Volksphantasie ist uns in seinem Werke aufbehalten, und wenn man die Gesamtumrisse spätgriechischen Wünschens und Fürchtens sich einmal vergegenwärtigen wollte, so wäre er nicht zu umgehen. Gleich anfangs stellte er den Unterschied fest zwischen dem zukunftverkündenden Traum (ὄνειρος) und demjenigen, welcher nur Folge und Spiegelung von etwas schon Vorhandenem ist, wie Hunger, Durst, Indigestion u. s. w. (ἐνύπνιον)[4]); sein eigentliches Verdienst aber

[1]) Alkiphron, epist. III, 59. In diesen späten Briefen ist jene Zeit wenigstens die supponierte.

[2]) Ein solcher ist offenbar gemeint in dem so reich ausgestatteten Bilde des „Abergläubigen", im 16. Kapitel der Charaktere des Theophrast.

[3]) Sophokl. Elektr. 420, vergl. 641 f. — Eurip. Iphig. Taur. 43. — In der spätern Zeit scheinen die Vornehmen die Deutung ihrer Träume den Astrologen überlassen zu haben.

[4]) Andere Autoren halten jedoch diesen Unterschied auf keine Weise fest.

mochte er wohl erkennen im Auffammeln der äußerst vielartigen Traumsymbolik. Die wenigsten Träume sind ja „theorematisch", d. h. unmittelbare Vorgesichte eines bevorstehenden Ereignisses; weit die meisten muß man erst deuten, und diese heißen die „allegorischen". Ohne die vorhergegangene Tätigkeit vieler Generationen von Traumdeutern[1]) wäre nun die Menge der hier vorgekommenen Erklärungsweisen nicht denkbar. Diese sind oft entstanden oder wollen wenigstens entstanden sein aus der Beobachtung wirklich vorgekommener Träume und wirklich darauf erfolgter Schicksale; die Deutung, welche beides verbindet, kann dann auch für künftige Fälle gelten, und Artemidor bestrebt sich nach Kräften, dieselbe nicht schuldig zu bleiben. In der Regel jedoch wird nur dem einzelnen Traumgebilde irgend eine Erklärung gegeben, und diese pflegt begründet zu werden durch die oberflächlichsten Ideenassoziationen und ganz besonders durch metaphorische Beziehung des im Traum Geschauten und Erlebten. Dagegen sind dem Traumdeuter auch ganz entgegengesetzte Bescheide möglich je nach dem wirklichen oder nach dem im Traume vorausgesetzten Zustande des Befragenden, und Glanz und Pracht im Traum können z. B. das größte Unglück weissagen. Bei aller Torheit aber hat man es mit einem unabhängigen und überzeugten Mann zu tun, der sein Leben auf seine Sache gewandt hat.

Unter der gewaltigen Menge von Vorzeichen aller Art, welche die spätere Kaiserzeit beherrscht haben, nimmt der weissagende Traum — so sehr sich die sonstigen Prodigien in den Vordergrund zu drängen suchen — noch immer eine mächtige Stelle ein, und auch das Christentum brachte später hierin keine weitere Veränderung hervor als diejenige, welche sich auf die traumsendenden Mächte bezog. Nero hatte nie geträumt, bis ihm nach dem Muttermord jener Schreckenstraum wurde, welchen Sueton (Kap. 46) erzählt. Vorzüglich Septimius Severus ist von Träumen umgeben und bedingt[2]) und hat ein Vorgesicht auf dem römischen Forum durch ein großes ehernes Bildwerk verewigen lassen.

Hier ist nun die Stelle, des griechischen Sehers und Wahrsagers, des Mantis im Zusammenhang zu gedenken. Schon für die Deutung

[1]) Ein solches älteres Beispiel kunstreicher Traumauslegung Plutarch, Kimon 18.

[2]) Dio Cass. LXXII, 23. — Herodian II, 9.

der Vorzeichen überhaupt und der oft so dunkeln Sprüche der Orakel war er eine erwünschte Hilfe, und auch die Traumdeutung wird, sobald er sich in der Nähe befand, ihm von selbst obgelegen haben. Bei den größern Opfern ist er, wie oben gesagt, der Deuter der Tiereingeweide, und dieses Amt bleibt ihm dann in der ganzen historischen Zeit. Nochmals muß bei diesem Anlaß auf die relative Ohnmacht des griechischen Priesterwesens hingewiesen werden, welches sich die Uebung der Mantik hat müssen entgehen lassen[1]), weil es an bestimmte Tempel gebunden war; der Mantis dagegen ist beweglich und kann überall auftreten; Opferer aber ist jedermann, und sobald das Opfer zugleich ein Vorzeichen sein soll, kann er des Mantis bedürfen, den Priester aber entbehren. Eine offizielle Definition dessen, was ein Mantis sei und zu tun habe, gab es allerdings nie; die Persönlichkeit und ihr Ruf wird die engern oder weitern Grenzen des Tuns bestimmt haben. Bei den Germanen stand der Seher ungleich höher, denn hier war er zugleich der Priester, Weissager und Zauberer[2]); vollends aber ist bei den Griechen nicht die Rede von jener mächtigen Gestalt des Propheten, welche bei den Hebräern dem König und dem Priester gegenübertritt, denn auch die am höchsten verklärten Seher des hellenischen Mythus reichen nicht von ferne an diesen, aber unentbehrlich ist der Mantis doch geblieben und eine der Figuren, ohne welche das Bild dieses Volkslebens unvollständig wäre.

Die Zukunft, welche er enthüllt, kann auch hier wieder eine von Göttern gewollte und verordnete oder nur ein blindes Schicksal sein, und er erkennt sie durchaus nicht immer. Derselbe Hesiod, welcher von Akarnanen die Mantik gelernt[3]) und, heißt es, sogar mantische Dichtungen

---

[1]) Wie fest war dagegen bei den Römern die Mantik in das Ganze des Priestertums eingefügt! — Ueber das Verhältnis von *μάντεις*, *θυοσκόοι* und *ἱερεῖς* C. F. Hermann, Gottesdienstl. Altert. § 33, 10—12.

[2]) Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie § 137. 139. — Der alte Mythus ist voll Zauber und später auch die Praxis des täglichen Lebens. Es läge nahe für die Urzeit, da die Götter noch schreckliche Dämonen gewesen sein können, einen mächtigen Stand von Zauberern anzunehmen, wie sie noch heute bei Völkern anderer Rassen vorhanden sind, und wie sie das Märchen noch überall kennt. Allein derselbe fehlt wenigstens im Mythus vollständig, obwohl dieser so manche mit Zauber vertraute Gestalten enthält. Die einzige Zauberin als solche, Kirke, wohnt fern von den Menschen auf einer Insel und ist göttlichen Geblütes.

[3]) Pausan. IX, 31, 4.

geschaffen haben soll, sagt doch: „kein sterblicher Mensch ist ein Seher, daß er den Sinn des ägishaltenden Zeus wüßte[1]." Sogar die Begabung und Sendung des mythischen Mantis wird sehr verschieden aufgefaßt, als kaum von Göttern verliehen, öfter aber von ihnen beneidet und bestraft, zumal durch Erblindung; Phineus ist blind geworden, weil er den Menschen die Zukunft weissagte[2]. Wohl mag sich dann auch die Meinung so gewendet haben, daß auserwählten Blinden, wie der Gesang, so auch die Mantik zugetraut wurde als ein inneres und höheres Schauen statt des verlorenen äußern[3]. Doch wird man sich vor einer allzu poetischen Auffassung hüten lernen, wenn man das Verhältnis des Mantis der Urzeit zu den Tieren erwägt. Mehrere Tiere gelten nämlich als besonders ahnungsfähig, z. B. die Bienen, Ameisen, Mäuse u. s. w., den Vögeln (freilich auch den Holzwürmern) traut man ohnehin eine Sprache zu, und nun macht der Mythus die Tiere zu Lehrern des Sehers. Dem Melampus lecken Schlangen im Schlafe die Ohren aus; er erwacht und versteht auf einmal die Sprache der über ihm fliegenden Vögel und weissagt daraus den Menschen das Zukünftige[4]. Athene, nachdem sie den Teiresias erst aus Rache geblendet, reinigte ihm die Ohren, und auch er verstand dann die Reden der Vögel; die Göttin, weit entfernt, ihm selber ein Wissen der Zukunft zu geben, weist ihn an Tiere. Auch die Erblichkeit des mantischen Vermögens, welches bis spät von Melampodiden, Jamiden, Telliaden, Klytiaden geltend gemacht wurde, steht doch tiefer als eine hohe individuelle Begabung und paßt im Grunde zu einer mehr nur elementaren Kraft.

Doch bleibt wenigstens die Stellung des Mantis bei den großen Dichtern[5] eine höhere als in der Volkssage. Homer gönnt seinem Theoklymenos beim letzten Gelage der Freier[6] ein vollständiges und sehr

---

[1]) Hesiodi fragm. 114, al. 62.

[2]) Apollodor I, 9, 21. — Ueber die Blendung des Teiresias das Vollständigste ebd. III, 6, 6 und 7.

[3]) Blinde Manteis noch in der historischen Zeit: Pausan. IV, 10–12 (Ophioneus, der Messenier); — Herodot IX, 93 (Euenios, der Apolloniate), beide Erzählungen mit sehr eigentümlichen Zügen.

[4]) Apollodor I, 9. 11.

[5]) Vergl. bei Preller, Griech. Mythol., den Abschnitt über die Heroen der Weissagekunst.

[6]) Odyss. XX, 345. Umständlich und lehrreich die Abstammung des Theokl. Odyss. XV, 222. — Der Mantis der Kyklopen Odyss. IX, 509.

furchtbares Vorgesicht ihres baldigen Unterganges; die Tragödie vollends erhebt den thebanischen Greis Teiresias zu einer ihrer feierlichsten Gestalten[1]). Nachdem ihm von den Gewalthabern schweres Mißtrauen und bitterer Hohn, sogar wegen Geldgier, zu teil geworden, behält er nicht nur tatsächlich immer Recht, sondern Sophokles stattet ihn mit einer hohen Macht der dunkel weissagenden Rede aus und läßt ihn den Hohn zurückgeben[2]). In „König Oedipus“ bildet die Mantik, sowohl die des Sehers als die der Orakel, die allverbindende Hauptkraft des Stückes, und ebenso in dem von Anfang an so ahnungsvollen „Agamemnon“ des Aeschylos. Hier wird sie wiederum in eigentümlich grandioser Weise persönlich in der Gestalt der Kassandra, welche nicht nur durch die Mauern des Palastes hindurch sieht, was eben jetzt geschieht, sondern auch das Vergangene seit dem thyesteischen Gastmahl und auch das Künftige weiß, nämlich die Vergeltung, welche des Aegisth und der Klytämnestra harrt; mit diesem letzten Trost schreitet die Seherin dem Palast und ihrem eigenen Untergang zu: „genug des Lebens — ἀρκείτω βίος!“ — Das Geschick des Mantis im Mythus und in der Poesie ist überhaupt, daß man ihm nicht glaubt, daß er nicht überzeugen (πείθειν) kann, bis das Unheil offen hereinbricht. Kassandra, hieß es, hatte von Apollon die Weissagung gelernt, sich ihm aber nicht ergeben wollen, worauf der Gott ihren Worten das Glaubhaftmachen benahm. Ganz besonders bitter lautet dann die Sage von Amphiaraos, welcher Seher und zugleich einer der Heerführer von Argos ist; er weiß den unseligen Ausgang des Zuges gegen Theben voraus, allein durch ein vorgängiges Versprechen an seine Gemahlin Eriphyle ist sein Wort in ihren Händen; sie aber ist durch das berühmte Halsband von den Antreibern zum Kriege bestochen, und nun bleibt dem Verzweifelnden nichts übrig, als seine Söhne zur künftigen Rache an der furchtbaren Mutter aufzufordern. Sein großartiges Ende, da er auf der Flucht samt Wagen, Rossen und Lenker in einer durch Zeus' Blitzstrahl geöffneten Erdspalte verschwand, um nun fortan dort

---

[1]) Der alte Seherthron des Teiresias, wo sich alle weissagenden Vögel sammeln, Sophokl. Antig. 999. Pentheus befiehlt dessen Zerstörung, Eurip. Bacch. 347.

[2]) Noch in der Unterwelt ist der Geist des Teiresias „unerschüttert“, wie Kirke (Odyss. X, 493) sagt, und Persephone hat ihm allein verliehen, verständig zu sein; denn die übrigen schwirren nur als Schatten.

als „Unsterblicher“ die Zukunft zu künden, deutet auf einen göttlichen Ursprung seiner Person hin. Fortan kann keine Eriphyle mehr seine Weissagungen hindern, die von Hellenen und Barbaren eifrig gesucht werden.

So nimmt denn die Dichtung immer die Partei des Sehers; erst bei Euripides, wenn ihn seine Aufklärung unruhig macht, darf etwa (unter deutlicher Beipflichtung des Dichters) ein Bote und der Chor gegen alle Mantik im Leben polemisieren[1]), indem Verstand und weiser Entschluß die besten Wahrsager seien; wenn die Mantik etwas taugte, so hätte Kalchas etwas sagen müssen, als seine Genossen „um einer Wolke[2]) willen“ umkamen. Allein das Andenken an die mythischen Seher war mit dergleichen nicht zu verdunkeln; Kalchas hatte noch zu Strabos Zeit[3]) auf einer Felsenhöhe im unteritalischen Daunien sein Heiligtum, wo ihm als einem Heros geopfert und Tempelschlaf gesucht wurde.

In die historische Zeit tritt der Mantis öfters ein als wirklicher Führer der wandernden Völker, welchem sich auch der Volkskönig zu fügen hat. Schon bei der Heimkehr von Troja begegnet man dem Kalchas, dem Amphilochos und Mopsos als Führern ganzer Scharen[4]), die dorische Wanderung aber vollzieht sich durchweg unter der Leitung solcher Seher. Von der Besetzung des nunmehrigen Böotiens durch Scharen von Norden her heißt es: „Peripoltas, der Mantis, führte aus Thessalien den König Opheltas und dessen Völker nach Böotien“[5]). Ohne die mitwandernde Weissagung und Zeichendeutung hätten diese Stämme, deren Schicksal lange Zeit hindurch von den gewaltsamsten Entscheiden abhing, sich sehr unglücklich befunden. In der folgenden Zeit der bleibenden Staatenbildung, über welche wir nur so spärlich unterrichtet sind, wird sich dann der offizielle Mantis allmählich auf die Deutung der Zeichen bei den öffentlichen Opfern, besonders im Kriege beschränkt haben, während im Volke viele geringe Wahrsager aller Art ein Gewerbe aus der Weissagung machten und dabei denselben Titel führten. In den messenischen Kriegen,

---

1) Euripid. Helena 742. 756.

2) Nämlich um der nur als Scheinbild in Troja vorhandenen Helena willen.

3) Strabo VI, p. 284.

4) Vergl. die betreffenden Aussagen bei Strabo. — Der Mantis der wandernden Dorer, Karnos, wäre laut Konon, narrat. 26, sogar Apollon selber als φάσμα gewesen.

5) Plut. Kimon 1.

welche in den Erinnerungen des unterliegenden Volkes noch gewissermaßen zum heroischen Zeitalter gehören, ist der Mantis eine wichtige Gestalt; derjenige des Volksanführers Aristomenes schaut z. B. noch Götter, wo dieser sie nicht erblickt; umsonst warnt er den Aristomenes, im Siegestaumel an dem wilden Birnbaum vorbeizustürmen, auf welchem er die Dioskuren sitzen sieht[1]); es ist derselbe Theokles, welcher dann glanzvoll im letzten Kampfe fällt[2]). Auch in Sparta, dessen Königen alle öffentlichen Opfer vorbehalten waren, hinderte die anfangs so häufige Befragung des Orakels von Delphi nicht, daß man des Mantis beständig bedurfte, und daß derselbe im Kriege den Königen und Anführern vollends nicht von der Seite kam. Mit Leonidas harrte ruhmvoll aus sein Seher, den er umsonst hatte wegschicken wollen[3]); für denselben Perserkrieg aber hatten die Spartaner einen Mantis Tisamenos gewonnen, welcher dann nicht nur bei Platää, sondern im Verlauf von zwei Jahrzenten noch bei vier weitern Siegen mit ihnen war[4]). Der ganze Bericht bei Herodot lautet äußerst merkwürdig: Tisamenos hat sich auf einen unrichtig verstandenen delphischen Spruch hin zum Agonalkämpfer ausgebildet, die Lakedämonier aber „wissen" (μαθόντες), daß jener Spruch sich nicht auf Wettkämpfe, sondern auf Schlachten bezieht, und bieten nun dem Tisamenos hohen Lohn, daß er „mit" ihren Königen Anführer in ihren Kriegen werde. Er wird inne, wie viel ihnen an ihm gelegen ist, und steigert den Preis, indem er — ein geborener Eleer — unerhörterweise das spartanische Vollbürgerrecht einbingen will; sie brechen darauf zunächst die Verhandlung ab, unter der wachsenden Sorge wegen des persischen Angriffs aber geben sie nach und müssen jetzt auch noch den Bruder des Sehers als Bürger in den Kauf nehmen. Wer aber als Mantis der Gegner den Spartanern fatal war, dessen konnte, wenn sie ihn bekamen, brutale Einkerkerung und Ermordung warten, wie es z. B. dem Telliaden Hegesistratos erging[5]). Wie stark damals die allgemeine Voraussetzung für den Wert der Seher als Opfer-

[1]) Pausan. IV, 16, 2.

[2]) Diese Gestalt des Mantis, welcher den Tod sucht, möchte dann typisch geworden sein, und der Mantis des Thrasybul (bei Xenoph. Hellen. II, 4, 18) ist wohl ein gedichtetes Nachbild dieser Art.

[3]) Herodot VII, 221. 228.

[4]) Herodot IX, 33. 35. Pausan. III, 11, 6.

[5]) Herodot IX, 37. Für das Folgende vergl. V, 44 und IX, 34. In Argos behauptete man, die Spartaner hätten auch den großen Seher Epimenides umgebracht, Pausan. I, 21, 4.

zeichendeuter im Kriege war, erhellt schon daraus, daß auch Mardonios um hohen Lohn einen hellenischen Mantis warb, wie er denn auch alle namhaften griechischen Orakel befragte. Es ist ein Ereignis, wenn ein Seher aus den Diensten eines Staates in die eines andern übergeht; mit starker Besoldung werden solche Männer gewonnen und dann festgehalten. Ein eigenes Grabmal barg in Lakedämon die Seher aus dem Stamme der Jamiden, welche die Könige in die Kriege begleitet hatten; im plastischen Denkmal aber wurde der Mantis entweder mit dem Heerführer zugleich verherrlicht [1]) oder auch durch Einzeldarstellung [2]).

Je nach Umständen wurde ein solcher Mann bisweilen zum kriegerischen Ratgeber und Erfinder von Stratagemen [3]). Das (wenigstens attische) Gesetz soll hierüber eine ausdrückliche Warnung enthalten haben: „der Mantis soll nicht über den Anführer Meister sein, sondern dieser über jenen [4])" — allermindestens mußte vermieden werden, daß der Mantis sich über den Anführer hinweg mit der Mannschaft in Verbindung setzte. Außer den Opferzeichen deutete der Seher im Heer natürlich auch Vorzeichen jeder andern Art, wie z. B. den Vogelflug, den Donner, die Eklipsen, Naturwunder und Träume, und wie weit seine Befugnisse gehen konnten, war gewiß unbestimmt. Dem Themistokles hat auf seinem Admiralsschiff vor der Schlacht von Salamis sein Mantis ein Menschenopfer befehlen können [5]). Spätere Kriegsanführer wußten etwa ihren Seher damit zu übertönen, daß das betreffende Vorzeichen den Feinden gelte und nicht der eigenen Schar, oder sie wechselten die Gegend, ordneten die Mannschaft neu und befahlen dann neue Opfer [6]). Bei den Arginusen (406 v. Chr.) hatten beide Parteien gegen die Warnung ihrer Seher gekämpft [7]); der athenische Stratege jenes Tages, Thrasyllos, hatte überdies einen Traum gehabt, welcher ihm und seinen Amtsgenossen den Sieg und

---

[1]) Pausan. I, 27, 6. — X, 1, 4.

[2]) Ebd. III, 2, 5. — VI. 2. 2. — X, 9, 4.

[3]) Herodot VIII, 27. — Ebd. VI, 83. Der Mantis Klearchos als Ratgeber der ausgewiesenen argivischen Sklaven in Tiryntb.

[4]) Plato Lach. p. 199 a.

[5]) Plut. Themist. 13, aus Phanias. — In der mythischen Zeit wird dergleichen doch größer motiviert: ein Königssohn von Theben ersticht sich selber vor dem Tore der bedrohten Vaterstadt, weil Teiresias den Sieg hievon abhängig erklärt hatte. Apollodor III, 6. 7. Wie Pelopidas eine solche Zumutung umging, Plut. Pelop. 21. 22.

[6]) Polyän. II. 3, 4. — III, 9, 9.

[7]) Diodor III, 97.

den nachherigen Untergang (durch den berüchtigten Prozeß) bedeutete, wie ihm der Mantis sofort offenbarte. Bekannt ist sodann Xenophons Gehorsam gegen die Opferweissagung [1]), und seinen Schriften verdankt man auch die reichlichste Kunde über die Gläubigkeit des von ihm so sehr bewunderten damaligen Sparta [2]).

Bei sehr schlimmen Opferzeichen kam viel darauf an, daß der Mantis auch die äußersten Hilfsquellen seines Amtes kannte, wie denn dasselbe überhaupt eine bedeutende Tradition voraussetzt. Im ersten Jahre des Königtums des Agesilaos (397 v. Chr.), als die für das ganze Dasein Spartas hochgefährliche Verschwörung des Kinadon dem Ausbruch nahe [3]) war, sagte bei einem der ordnungsgemäßen Staatsopfer der Mantis zum König: die Götter zeigten eine überaus schreckliche Nachstellung an; es wurde von neuem geopfert, und er fand die Zeichen noch schlimmer. Beim dritten Opfer sprach er: so kommt es mir jetzt vor, als wären wir mitten von Feinden umringt! Darauf opferten sie „denjenigen Göttern, welche das Böse abwenden können, und den rettenden Göttern", und bei diesen vielleicht namenlosen Anrufungen ergaben sich etwas bessere Zeichen. In nicht viel späterer Zeit ist dann Dion bei all seinem Tun, zumal bei seiner Fahrt zur Befreiung von Syrakus, stark von Mantik umgeben und bedingt [4]); sein wichtigster Seher aber, Miltas, war zugleich Platoniker.

Alexander der Große, ein gläubiger Grieche, wenn es je einen gegeben hat, besaß auf seinen Zügen an Aristandros einen würdigen und getreuen Mantis, welcher „deshalb, weil Alexander lieber etwas anderes gehört hätte, doch nicht anders redete, als wie die Gottheit sprach" [5]). Es war nichts Kleines, der Seher des leidenschaftlichen Königs zu sein,

---

[1]) Die Stellen bei Nägelsbach, Nachhom. Theol. S. 176.

[2]) Der spartanische Feldkultus: de rep. Laced. XIII, 2. In den Hellenica ein rechtes Beispiel das Verhalten des Königs Agesipolis im Krieg, IV, 7. — Und schon aus Thukyd. V, 55 sieht man, daß die Spartaner etwa den Einfall in ein fremdes Land unterließen, wenn die Diabaterien, die Grenzüberschreitungsopfer, nicht glücklich ausfielen.

[3]) Xenoph. Hellen. III, 3. 4. — Vergl. das Angstopfer des Pausanias vor Platää, Plut. Aristid. 17. 18.

[4]) Plut. Dion, passim., bes. c. 22.

[5]) Arrian IV, 4. 3, bei Anlaß des Ueberganges über den Jaxartes. Appian, welcher in seiner Parallele des Cäsar und Alexander (bell. civil. II, 152) letztern als besondern Verächter der Mantik hinstellt, gilt hier viel weniger als Arrian.

auch wird er in den letzten Jahren wenig mehr erwähnt oder nur in der Schar der Manteis stillschweigend mitbegriffen; als aber der König tot war und während des ersten wilden Haders um die Befehlshaberschaften die Leiche verlassen lag, da trat Aristandros hervor und weissagte[1]) in hoher Ekstase demjenigen Lande, welches sie besitzen würde, ewiges Glück und Frieden. So nur wurde sie begehrenswert und für ein herrliches Grab gerettet: Ptolemäos, der Sohn des Lagos, brachte sie beiseite.

So lange es ein griechisches und dann ein römisches Heidentum gab, blieben die wichtigern Opfer vorbedeutungsvoll[2]), und diejenigen im Kriege verlangten unbedingt den Zeichendeuter, schon weil die Heere daran gewöhnt sein mochten; Alexander hatte sogar bisweilen die bei der Eingeweideschau besonders günstig vorgefundenen Opfertiere durch die Reihen tragen lassen[3]). Neben allem, was sonst noch Vorzeichen und Weissagung hieß, behauptet diese Schau des Kriegsopfers ihren alten Stil und ihren Mantis. Wer aus einem andern Glauben und Bildungskreise stammte, der mochte sie unbegreiflich finden: als einst König Antiochos III. sich durch ein Opferergebnis von einem Kriegsunternehmen abhalten ließ, stand Hannibal[4]) daneben und meinte: „du tust, was ein Stück Fleisch sagt, nicht aber, was ein vernünftiger Mensch sagt." Wenn man jedoch im ganzen erwägt, wie bei dringenden Entschlüssen bisweilen „vernünftige Menschen" auch einem Hannibal von allen Seiten drein reden, so möchte das, was der Mantis aus der Tierleber folgerte, nicht immer den schlimmsten Rat enthalten haben.

Hier ist auch noch der vorherrschenden Herkunft der Seher zu gedenken. Aristandros war aus dem lykischen (oder karischen) Telmessos, welches als eine Heimat vorzüglicher Seher immer gegolten hat[5]). Bei weit den meisten Manteis der halbmythischen und historischen Zeit aber fällt es auf, daß es lauter Griechen von der Westküste des Landes gewesen

1) Aelian V. H. XII, 64. — Laut Eudocia 186 hinterließ Aristandros zehn Bücher „über Mantik", womit vielleicht die literarische Fixierung des Gegenstandes überhaupt möchte begonnen haben.

2) Ein dickes Opferwunder, das dem Seleukos vor dem Auszug mit Alexander nach Asien zu teil wurde, siehe Pausan. I, 16, 1.

3) Polyän. IV, 3. 14.

4) Welcher doch für seine Person mit der Eingeweideschau vertraut gewesen sein soll. Vergl. Dio Cass. fragm. libror. prior. 47.

5) Cicero de divin. I, 41.

sind. Ein alter Molosserkönig und sein Sohn waren treffliche Seher[1]; Skiros kam von Dodona nach Eleusis[2]; Karnos, welcher schon die in Lakonien eindringenden Dorer beriet, war ein Akarnane und ebenso später der von Peisistratos bestellte Amphilytos und Megistias, jener Seher des Leonidas[3]; auch sollte ja bereits Hesiod von Akarnanen die Mantik gelernt haben; sonst finden sich bei den dorischen Eroberern namentlich Seher vom Hause der Jamiden, und diese[4]) waren Eleer wie die Telliaden und die Klytiaden und viele andere; derjenige Seher aber, welchen die griechischen Zuzüger im Mardonios-Heere mit sich hatten, war ein Leukadier[5]). Es ist kaum anzunehmen, daß dies alles nur zufällig sich so verhalten habe.

Im Privatleben war der Gebrauch der Mantik Sache des einzelnen nach Belieben. Hochstehende Athener wie Kimon[6]) waren ihr zugetan und Nikias hielt sich seinen Mantis Stilbides im Hause weniger für die Staatssachen als für seine Privatangelegenheiten, besonders seine Silbergruben[7]). Der Mann soll mäßigend auf ihn eingewirkt und ihm den allzugroßen Aberglauben eher zu benehmen gesucht haben. In sehr gespannten Augenblicken tauchten Wahrsager von allen Seiten auf, und beim Entscheid über die Expedition nach Sizilien ließ Alkibiades alles, auch den Protest der Priester, überschreien durch die von ihm aufgestellten Manteis, welche sich auf angebliche uralte Sprüche beriefen. Allein auch in gewöhnlichen Zeiten gab es wenigstens in volkreichen Städten jene Menge Propheten aller Gattungen, welche es nicht übel nahmen, wenn man sie Manteis nannte, dabei aber jeder Art von Wahn um Geld dienten. Artemidor[8]) zählt diese Anhängsel der Weissagung umständlich und zwar als Betrüger auf; wir lassen indes die Liste weg, um nur diejenigen zu nennen, deren Bescheide er noch gelten läßt, obgleich auch bei ihnen noch manche Verwahrung einzulegen wäre: Opferer, Vogel-

---

[1]) Antoninus Liberal. 14.

[2]) Pausan. I, 36, 3.

[3]) Herodot I, 62. — VII, 221. — Pausan. III, 13, 2.

[4]) Hiezu vor allem Pindar Olymp. VI, und die Ausleger.

[5]) Herodot IX, 38.

[6]) Plut. Kimon. 18.

[7]) Plut. Nik. bes. 4. 13. 23. Merkwürdig, daß man damals glaubte, die Manteis könnten nur andern die Zukunft weissagen, wüßten aber ihre eigene nicht. So der historische Sokrates bei Xenoph. conviv. IV, 5.

[8]) Oneirokrit. II, 69.

schauer, Sternbeschauer [1]), Deuter von Wunderzeichen (τέρατα), Traumdeuter und Eingeweidebeschauer. „Wie es sich mit Astrologen und Horoskopstellern verhält, wollen wir erst untersuchen.“ Jenes Volk, welches täglich auf den öffentlichen Plätzen zu finden war, muß bisweilen insoweit Geschäfte gemacht haben, daß sich eine Besteuerung zu lohnen schien, und die Byzantier [2]) haben einst von „Taschenspielern, Manteis und Quacksalbern“ den Drittel ihrer Einnahmen, also eine Erwerbssteuer von 33 Prozent erhoben oder zu erheben getrachtet; denn die Betreibung möchte ihre praktischen Schwierigkeiten gehabt haben.

Athen hielt noch unter den Kaisern einen besoldeten Mantis von Stadt wegen [3]) und zwar nicht zur Opferschau, für welche anderweitig gesorgt sein mochte, sondern als Weissager. Man kam auf diese Weise wohlfeiler durch als etwa mit Botschaften nach Delphi, dessen Orakel damals von Städten kaum mehr befragt wurde; für kleine abergläubige Verstimmungen der Einwohnerschaft genügte der offizielle Mann.

Der Ausschluß der Weiber von der Mantik in der historischen Zeit läßt sich etwa daraus erklären, daß dieselbe eine Sache nicht bloß der Stimmung, sondern des Lernens und Wissens war, und daß besonders die Opferschau nicht wohl die Aufgabe von Frauen und Mädchen sein konnte. Aus dem Mythus kannte man Kassandra und Manto, die Tochter des Teiresias, und wo noch eine Stiftung aus mythischer Zeit weiterlebte, begegnet man noch immer prophetischen Frauen: im Heiligtum von Delphi erschallte die Weissagung aus dem Munde der Pythia seit Phemonoe, welche dort die erste Priesterin ihres Vaters Apollon gewesen war, und in Dodona, soweit die Kunde sich verfolgen läßt, vermittelten noch immer die drei greisen Frauen (Peleiaden) die Offenbarung. Von den Sibyllen jedoch (vergl. unten) taucht kaum hie und da eine in historisch deutlicher Umgebung auf, wie jene Athenais von Erythrä, welche dem großen Alexander Bescheid gab über seine göttliche Abstammung [4]); die Diotima des platonischen Symposions aber ist wohl nur ein Gebilde der Phantasie. Man besaß höchst wahrscheinlich, wie bei Anlaß des Tempelschlafes bemerkt wurde, den Somnambulismus, aber es fehlt die weis=

[1]) Diese hier offenbar als unschuldige Gattung von den Astrologen unterschieden.
[2]) Aristot. Oecon. II, 4.
[3]) Lucian Demonax 37.
[4]) Strabo XIV. p. 645. — XVII. p. 814.

sagende Somnambule; man hatte die Alte mit Amuletten und Mixturen, auch die Zauberin sogar der gefährlichen Art, von Theokrits Pharmakeutria bis zur Canidia des Horaz, aber nicht die Prophetin.

An die allgemeine Möglichkeit einer über den Menschen kommenden mantischen Stimmung glaubte man noch spät, und außer den eigentlichen Sehern erreichten auch andere auf Augenblicke die Kraft zur Weissagung. Noch immer wurde behauptet, daß hie und da die Seele sich vom Leib zeitweise trennen und dann einer höhern Entflammung genießen könne; andere wurden aufgeregt durch den Klang gewisser (menschlicher) Stimmen und phrygischen Gesanges, andere durch Haine und Wälder, Ströme und Meere, und sahen dann vieles Künftige voraus. Und gewisse Erdbämpfe befähigten noch immer den Sinn, Orakel auszusprechen[1]).

Von allen Ermittlungsweisen der Zukunft steht am tiefsten die Astrologie, welche den Griechen erst spät durch den Orient ist aufgedrungen worden, der sie schon in ganzer systematischer Fülle besaß, bevor die Griechen eine Ahnung davon hatten. In der Tat unterscheidet sie sich von aller sonstigen Divination durch die kalte furchtbare Vollständigkeit, womit hier ein völlig durchgeführter Fatalismus auftritt. Die Mantik hofft gerne insgeheim noch etwas von den Göttern, die Sterndeutung nicht mehr[2]), denn auch, wenn Planeten und Fixsterne göttliche Wesen wären, so bliebe doch das von ihnen ausgehende Schicksal ein absolutes; zu diesem aber gehört hier auch der Charakter und die Moralität des Einzelnen, welche gegenüber den Gestirnen unfrei sind.

Ohne Zweifel sind es die Aegypter gewesen, welche zuerst die Abhängigkeit sowohl des Lebenslaufes als des Wesens der einzelnen Menschen von den Gestirnen behaupteten. „Auch das," sagt Herodot[3]), „haben die Aegypter erfunden, welches Gottes jeder Monat, jeder Tag ist, und welches Schicksal, Ende und Charakter der an einem bestimmten Tage Geborene haben wird." Die seitherige Forschung hat dargetan[4]), daß es sich nicht nur

[1]) Cicero, de divin. I, 50.

[2]) Sueton, Tiber. 69: Circa deos ac religiones (Tiberius) neglegentior, quippe addictus mathematicae persuasionisque plenus, cuncta fato agi.

[3]) Herodot II, 82. — Abgesehen hievon beobachteten sie auch Wunderzeichen, τέρατα, fixierten das darauf Erfolgte schriftlich und folgerten, daß bei demselben Vorzeichen inskünftig auch der Ausgang derselbe sein müsse.

[4]) M. Dunker, Gesch. des Altertums, III. Aufl. Bd. I, S. 178 und die dortigen Zitate.

um den Tag, sondern um die Stunde handelte, und daß dieselbe nach der Konstellation, dem Stande der Gestirne, beurteilt wurde, sodann daß die letztern nicht bloß um das Horoskop der Geburt, sondern um die gute oder schlimme Stunde für jedes Vorhaben befragt zu werden pflegten. Die zweite große Heimat der Astrologie war bekanntlich Babylon[1]), und einer der Namen des dortigen Volkes, Chaldäer, hat hernach bei Griechen und Römern den Sterndeuter als solchen bezeichnen können.

Für den Griechen waren einstweilen die Sterne noch lange nichts anderes als eine Aushilfe für die Zeitrechnung, Richtungszeichen bei der Seefahrt und schöne Erscheinungen, an deren zur Gestalt gewordene Gruppierung sich hie und da ein Mythus hing. „Für die Sterblichen führen sie, die leuchtenden Herren, Winter und Sommer herauf[2])." Nicht von Gestirnen, nur von Tagewahl, d. h. vom Einfluß bestimmter Tage auf Unternehmungen und Erlebnisse redet Hesiod[3]), und zwar sind es gewisse Monatstage, welche dafür günstig oder ungünstig sind, wie beim Aderlaßmännchen unserer alten Kalender. Laut Herodot a. a. O. wären bei den Griechen zuerst gewisse Dichter auf das ägyptische Horoskop eingegangen; doch hat man dieselben bisher nicht ausmitteln können und nur vermutungsweise die Orphiker genannt; indes mag unter den verschiedenen Spuren ägyptischen Einflusses bei den Griechen seit dem VII. Jahrhundert (u. a. in den Vorstellungen vom Jenseits) auch diese Aussage ihre Stelle behaupten. Die früheste deutliche Schicksalserkundung aus den Sternen wird dann die des „Astronomen" Meton in Athen gewesen sein, welcher den Ausgang der sizilischen Expedition weissagte und sich der Teilnahme daran entzog[4]). Wenn dann lange Zeit kaum mehr von solchen Dingen die Rede ist, so muß man erwägen, daß die Beschäftigung mit den Gestirnen eine schwierige Wissenschaft war, welche von aller übrigen Mantik leicht verdunkelt werden konnte. Aristoteles, welcher (in seinem Weltgebäude von konzentrischen Sphären) den Sternen des Fixsternhimmels

[1]) Die Stellen siehe bei Krause in Paulys Realencykl. s. v. Mathematici

[2]) Aeschyl. Agam. 5.

[3]) Hesiod opp. et d. 763 ff. Die Sterne erwähnt er vorher bei Anlaß der Jahreszeiten.

[4]) Aelian V. H. XIII. 12. Die Nebenumstände Plut. Alkib. 17. Nikias 13. — Daß schon im V. Jahrhundert etwa Chaldäer in Griechenland reisten, ist möglich: laut A. Gellius XV, 20 hätten solche dem Vater des Euripides geweissagt, sein Sohn werde dereinst in Wettkämpfen siegreich sein.

ein unvergängliches und seliges Leben zuschreibt und auch die Beweger der sieben Planetensphären für ewige Wesen hält, weiß doch nichts von einem Einfluß der Gestirne auf das Menschenschicksal.

Allein seit Alexander wurden Aegypter und Chaldäer Untertanen griechischer Herrscher, und bei der beginnenden Mischung orientalischer und griechischer Kultur und Religion mußte auch die Sterndeutung dem Abendland vertrauter werden. Der große König selbst hatte sich in der Mantik noch völlig an die griechische Praxis gehalten, und selbst diejenigen Leute seiner Umgebung, welche über seine und Hephästions Lebensdauer das Schicksal befragten, vollzogen dies durch die Eingeweide von Opfertieren[1]) und noch nicht mit Hilfe der Gestirne. Als Chaldäer den König vor seiner letzten Reise nach Babylon warnten, indem dies sein Tod sein werde, hörte er nicht auf sie und traute ihnen sogar eine elende Absicht des Eigennutzes zu[2]). Allein schon die nächsten Erben seiner Reiche wurden nachgiebig. Hatte man öffentlich, vor einer Armee, wo Mazedonier und Griechen den Ton angaben, Vorbedeutungen geltend zu machen, so berief man sich auf solche hellenischer Art, und Seleukos hat einst, bevor er den mächtigen Antigonos angriff, vor der Front einen Bescheid des milesischen Apollon und einen Traum erzählt[3]). Auf Antigonos aber, der sonst bisher die Weissagung aus den Sternen verachtete, hatte es tiefen Eindruck gemacht, als Chaldäer ihm sagten, wenn er den Seleukos entrinnen lasse, werde er einst im Kampfe gegen ihn das Leben verlieren, und nun hatte er denselben, freilich umsonst, nachsetzen lassen[4]). „Denn bei den Chaldäern," fügte Diodor hinzu, „ist große Erfahrung und genaueste Sternbeachtung seit vielen Myriaden von Jahren." Jedenfalls setzt sich die Astrologie fortan auch in der griechisch redenden Welt fest, nur wird sie im ganzen eine Sache der Fürsten und der Reichen und an hohe Besoldungen geknüpft geblieben sein. Auch kam es vor, daß ein Chaldäer, wenn er im Kriege brauchbar sein sollte, zugleich griechischer Mantis wurde, wie z. B. ein gewisser Sudinos im Hauptquartier Attalos I. von Pergamon, vor dem großen Siege über die Galater, und es lohnt der Mühe, nachzulesen[5]), wie der König mit einem Opferbetrug den Mantis

[1]) Arrian VII, 8, 1.
[2]) Arrian VII, 16. 17.
[3]) Diodor XIX, 90.
[4]) Diodor XIX, 55.
[5]) Polyän. IV, 20.

und durch diesen das Heer auf die glücklichste Weise zum besten hält. Neben der Astrologie errang allerdings die wissenschaftliche Astronomie in der alexandrinischen Zeit die bekannten großen Erfolge, und es scheint, daß sie dabei nicht nötig hatte, dem Sternwahn Huldigungen zu erweisen. Der berühmte Eudoxos hatte die chaldäische Lehre verworfen, und bei seinem poetischen Bearbeiter Aratos ist weder in dem astronomischen noch in dem meteorologischen Gedicht von einem Einfluß der Sterne auf Schicksal und Wesen des Menschen auch nur mit einem Worte die Rede[1]). Allein es dauerte nicht mehr lange, bis die Kunst der „Mathematici" sich großer ehrgeiziger Römer bemächtigte; das Horoskop, die Nativität, sowohl die eigene als die von solchen, welche jemandem im Wege waren, offenbarte nicht nur, welchem Schicksal, sondern auch, welchem Charakter der Einzelne unwiderruflich verfallen sei[2]), und gewöhnte den Sterngläubigen an Ablösung von allen sittlichen Bedenken. Einige Imperatoren haben sich durch die Konsequenzen dieses Wahns den furchtbarsten Ruf zugezogen. In die christliche Welt hat sich mancher heidnische Aberglaube hineingeschlichen, aber Jahrhunderte hindurch niemals die Astrologie, und es war ein bedenkliches Zeichen für die Religion gewisser Mächtigen, als im XIII. Jahrhundert vom Islam her der Sternwahn wieder eindringen durfte.

Bevor nun von der Orakeln die Rede sein kann, muß noch einer Gattung von Weissagung gedacht werden, welche in ihrer völligen Bodenlosigkeit zeigt, daß die griechische Begier nach Enthüllung der Zukunft auch mit dem Zweifelhaftesten vorlieb nahm: Die Chresmen oder Sprüche (λόγια) der Chresmologen. Sobald dieselben in ihrer vollständigen Form und nicht in gewöhnliche Rede aufgelöst mitgeteilt werden, sind es fast immer Hexameter, und ihr Stil nähert sich möglichst dem der delphischen Bescheide.

Leider sind nun die Griechen, sobald sie nur schreiben konnten, ein

[1]) Zwar hätte Aratos laut den Aussagen bei Westermann, Biogr. p. 55 und 61, auch eine Astrologie geschrieben; allein dies Wort wird damals auch im Sinne von Astronomie gebraucht.

[2]) Das Gedicht des Manilius aus tiberischer Zeit ist das früheste bedeutendere poetische Zeugnis dieser Denkart. Vergl. Manil. I, 4 ff. 113. -- Umsonst schon bei Cicero der umständliche Nachweis der Nichtigkeit der Astrologie, de divin. 42—47.

Volk von Fälschern gewesen. Der erste Brief, dessen noch der (wenn auch erst nachhomerische) Mythus Erwähnung tut, war jener vor Ilion auf Betrieb der größten achäischen Helden geschmiedete, angeblich von Priamos kommende, womit Palamedes ins Verderben gestürzt wurde. Mit der Zeit aber, als so manche dunkel und prächtig lautende delphische Verse allbekannt wurden, mochte mancher finden, etwas der Art vermöge er auch, und so entstanden ganze Massen schriftlicher Zukunftssprüche, welche man gerne uralten mythischen Sehern zuschrieb: dem Bakis, Musäos, Laios, Eukloos, Lykos u. s. w., oder den sogenannten Sibyllen, also lauter Leuten, die niemand mehr persönlich gesehen hatte, und die man nicht mehr fragen konnte. Ueber die Sibyllen, diese nach Zeit und Herkunft so fraglichen Gebilde, empfing man erst ganz spät Bescheid, als es längst Nachrichten von Bakis, Musäos u. s. w. gab; Heraklit wußte nur erst von Einer, welche „ernst, ungeschminkt und ungeziert für tausend Jahre[1]) auf Antrieb des Gottes weissagte". Auch Plato zitiert nur Eine[2]), Herodot aber trotz vielfacher Gelegenheit spricht nie davon. Man zeigte etwa einen Fels, von welchem herab die Sibylle gesprochen, und in Delphi beim Buleuterion den Stein, wo die früheste, vom Helikon gekommene Sibylle ausgeruht hatte. Wie ihrer später mehrere, endlich in festen Zahlen und mit Eigennamen und Heimat aufgezählt wurden, kann hier als bekannt vorausgesetzt werden; am Ende stritt man sich eifrig um die Herkunft einzelner, wie z. B. der Herophila[3]). Das allgemeine Bild ist das einer Seherin in geheimnisvoller Einsamkeit, welche sich den Menschen nur auf Augenblicke nähert und nach dem weissagenden Gesang wieder verschwindet; ein völlig literarisch gewordenes Zeitalter aber dachte sich dann die Sibylle als Schriftstellerin: die als Weihgeschenk der Epigonen nach Delphi gesandte Daphne, eine Tochter des Teiresias, „schrieb dort allerlei Chresmen von verschiedener Beschaffenheit[4])."

Was man aber Schriftliches wirklich unter dem Namen jener alten Seher und Seherinnen besaß, war alles ersonnen, ebenso gut wie z. B.

---

[1]) Oder wie man *χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ* übersetzen will. Heraklit. fragm. 10.

[2]) Plato, Phädr. p. 244, b. — Theages p. 124 d. eine zwar pseudoplatonische, aber fast gleichzeitige Schrift.

[3]) Pausan. X, 12, 4, eine Hauptaussage. Das große und konfuse Hauptverzeichnis der Sibyllen bei Suidas, vergl. Westermann, Biogr. p. 83.

[4]) Diodor IV. 66.

die ganze orphische Literatur, welche seit dem VI. Jahrhundert entstanden war, und welche noch durch die spätgriechische Gelehrsamkeit (u. a. bei Suidas) hat können auf die wahren Verfasser verteilt werden, nachdem alles „Orpheus" geheißen hatte. Gerne möchte man den Namen „Fälschung" bei diesen Dingen vermeiden und es als eine harmlose, den alten Völkern geläufige Sitte geltend machen, daß Schriften, welche man in einem bestimmten Geiste abfaßte, einem ruhmvollen alten Repräsentanten dieses Geistes beigelegt wurden. Dies mag in Religionsschriften sich hie und da so verhalten, deren Bestimmung es ist, die Bilder von Gesinnungen und Gefühlen weiter zu tragen, allein bei den Chresmen hing der ganze Wert und die Wirkung davon ab, daß sie buchstäblich als Schöpfungen der mythischen Seher galten, und da sie dies nicht waren und dennoch bestimmte Ereignisse weissagten, so wird man einfach von Betrug zu sprechen haben.

Von diesem Tatbestand müßte nun, so dünkt uns, eine so kluge Nation wie die Griechen etwas gemerkt haben, und sobald es sich um eigene künftige Schicksale handelt, wird doch bei allen Völkern jeder irgendwie scharfsichtig. Allein wir haben es eben mit einem Volke zu tun, dessen Glaube an Mantik wahrhaft unbegrenzt, und dessen Beschäftigung mit der Zukunft im großen und kleinen, mit den Schicksalen der Einzelnen wie der Staaten eine tägliche und stündliche war. Neben allen andern Erkundigungsarten ließ man sich nun auch diese Chresmen gefallen; der Verdacht und selbst der enthüllte Betrug hinderten ja nicht, daß neben dem Unechten auch Echtes und Uraltes sein konnte. Sodann hatten es die Chresmenschmiede noch zu rechter Zeit dazu gebracht, daß ihre Verse bei Mächtigen als wertvoller Geheimbesitz aufbewahrt wurden, und von da an sorgte schon der Neid dafür, daß Schicksalssprüche als eine begehrenswerte Sache erschienen.

Der Unterschied zwischen solchen Chresmen und Orakelsprüchen liegt auf der Hand. Der Chresmos ist das vor alters, ungefragt, im Vorrat Geweissagte und aufbewahrt Gebliebene, das Orakel das auf Anfrage in einem bestimmten zeitlichen Augenblick Geoffenbarte. Die Schwierigkeit der Deutung bezieht sich beim Chresmos auf den Anfang: das Vorbedingende, von welchem der bestimmte Ausgang abhängt, ist meist dunkel gesagt und ein zu erratendes Rätsel, während bei der Orakelbefragung

umgekehrt der Anlaß und die Frage selbstverständlich klar, der Bescheid dagegen dunkel zu sein pflegt. Ein ähnlicher Unterschied waltet zwischen dem Chresmos und den Entscheiden des Mantis: es versteht sich zwar von selbst, daß jene Spruchweissager der Urzeit im schwankenden Sprachgebrauch der Spätern oft Manteis heißen, sonst aber wußte man, „daß der Mantis nicht Spruchweissager war, sondern Träume, Vogelflug und Tiereingeweide deutete [1])," d. h. er entsprach, wie das Orakel, den Vorzeichen und dem Fragebedürfnis eines bestimmten Augenblickes, während der Chresmos gerade die Vorereignisse, an welchen die bestimmte Erfüllung hing, dunkel und unsicher andeutete, so daß man in der Regel erst aus dem Ausgang merkte, wie es eigentlich gemeint gewesen war. Dabei ist nicht zu leugnen, daß auch Delphi bisweilen seine Weissagungen an eine dunkel ausgesprochene, erst zu erratende Vorbedingung geknüpft hat. Endlich stimmen Chresmos und Orakel bisweilen darin zusammen, daß beide statt einer Offenbarung auch bloße Vorschriften zum Handeln erteilen.

Geht man nun z. B. von dem Bilde des bewegten V. Jahrhunderts und des damaligen Athen aus, so erscheint das Volk im Vollbesitz einer Menge von Schicksalssprüchen [2]). Schon die Perserkriege waren geweissagt worden von Bakis, Musäos, Eukloos u. a., und Herodot führt eine Anzahl dieser Chresmen wörtlich [3]) an und bekennt sich einmal fast unbedingt als gläubig, nur möchte gerade der schöne Chresmos, welchen er dort (VIII, 77) mitteilt, wohl erst nach Salamis ersonnen sein. Für die damaligen Demagogen war es eine wichtige Sache, die schon in den Händen der Masse befindlichen Sprüche sich dienstbar zu machen, und Themistokles soll sich den Ruf erworben haben, „die Götterstimmen in den Chresmen allein zu verstehen [4])." Beim Ausbruch des peloponnesischen Krieges „sangen" Chresmologen vieles sowohl in den beteiligten Städten als auswärts, was jeder nach seinem Sinne eifrig aufnahm; da hörte man (und nicht irrig), der Krieg werde dreimal neun Jahre dauern; bei der großen Pest entsannen sich schon alte Leute des Spruches: Kommen wird dorischer Krieg und mit ihm . . . (folgte entweder Hunger oder

---

[1]) Pausan. I, 34, 3.

[2]) Für das Folgende Pausan. X, 4. 3. — Thukyd. II, 8. 21. 54. V, 26. 103 VIII, 1.

[3]) Herodot VIII, 20. 77. 96. IX, 43.

[4]) Aelian V. H. XII, 43. Daß er auch die Orakel verstand, vergl. Herodot VII, 143.

Seuche, je nach der Aussprache des Wortes). Die unglücklichen Melier dagegen, als man sie (416 v. Chr.) zu verderben gesonnen war, höhnte man noch mit einer Warnung gegen allfallsige Zuversicht auf Mantik und Sehersprüche „und was sonst noch dergleichen die Menschen durch erregte Hoffnungen ins Verderben führt." Im folgenden Jahre, als es sich um die sizilische Expedition handelte, hat dann Athen diesen Hohn bezahlt, indem es sich bis zum Wahnsinn durch Weissagungen und Aberglauben aller Art aufregen ließ und in dieser Stimmung seinen Entschluß faßte; diesmal brachte Alkibiades durch seine Manteis[1]), d. h. von ihm ohne Zweifel bezahlte Menschen, jene „uralten Sprüche" vor, wonach Athen hohen Ruhm von Siziliens wegen gewinnen sollte; freilich als die Sache entsetzlich ausging, „zürnte man dann solchen Leuten sehr." Zehn Jahre später, als die Athener bei Aegos Potamoi — wie sie natürlich meinten, durch Verrat — unterlagen, trösteten sie sich damit, daß Untergang und Verrat bereits in den Chresmen der Sibylle und des Musäos geweissagt gewesen[2]). Es wird nun nachzuweisen sein, daß der Gebrauch dieser Art von Weissagung nicht immer so eine Sache jedermannes gewesen war.

Zunächst sind jene „Chresmologen" völlig abusive Personen. Alte Schicksalssprüche gehören von vornherein nicht in die Vorratstasche des ersten besten oder eines Mantis der öffentlichen Plätze, sondern in Tempel oder in die Burgen der Mächtigen; wenigstens werden sie ursprünglich nicht für die Masse geschmiedet worden sein, sondern für hohe Verwertung bei solchen, welche bezahlen konnten. Schon das Königshaus der Temeniden von Argos (bis um 750 v. Chr.) hatte seine Sprüche vorrätig gehabt, welche nur der König kannte und erst im Sterben seinem Nachfolger mitteilte[3]). Vielleicht waren dann Tyrannenhäuser für solche Erdichtungen ganz vorzügliche Kunden geworden, und jedenfalls wurden es die Peisistratiden. Ein Teil oder das Ganze ihres Chresmenvorrates war (508 v. Chr.) im Heiligtum der athenischen Akropolis, wo sie denselben bei ihrer Vertreibung zurückgelassen, dem König Kleomenes in die Hände gefallen, der diese Skripturen nach Sparta brachte, und hier glaubte man daraus zu lesen, daß noch viel Widerwärtiges von den Athenern zu

[1]) Plut. Nikias 13.

[2]) Pausan. X, 9, 5 f.

[3]) Nikol. Damasc. fragm. 31 (Dindorf I, p. 24).

erleben sein werde[1]). Aus einer weitern Nachricht[2]) erfährt man zunächst, daß es vorzüglich Sprüche des Musäos waren, welche Hipparchos, der Sohn und Nachfolger des Peisistratos, besaß; in deren Deutung aber hatte sich der Stadtherrscher offenbar nicht aus eigener Kraft zurecht zu finden gewußt, so daß er dazu eines Ordners (διαθέτης) bedurfte. Wo vollends dieser Funktionär auftaucht, darf man auf jede Art von Betrug gefaßt sein; im vorliegenden Fall war es derselbe Onomakritos von Athen, welchem man noch andere Erdichtungen (namentlich eines Teiles der sogenannten orphischen Literatur) zuschreibt, und Hipparchos selber hatte diesen bisherigen Vertrauten aus Athen weggejagt, als er durch den Dithyrambendichter Lasos über einer Fälschung eben jener Chresmen des Musäos ertappt worden war. In ihrem Flüchtlingsleben söhnten sich dann die Peisistratiden mit ihm aus und nahmen ihn mit nach Susa, als es sich darum handelte, den Großkönig zum Krieg gegen Hellas zu bestimmen. Wie er auch hier das Betrügen nicht lassen konnte, erzählt Herodot weiter auf ergötzliche Weise.

In das VI. Jahrhundert fällt auch schon der berühmte Ankauf der sibyllinischen Bücher in Rom, sei es durch den ältern oder durch den jüngern Tarquinius. Von den Varianten, mit welchen diese Geschichte berichtet wird, ist diejenige[3]) hervorzuheben, wonach das betreffende Weib nicht selber eine Sibylle, sondern nur eine Fremde war. In jener Zeit mochte sich von Griechenland aus ein allgemeiner Begehr nach Chresmen verbreitet haben, so daß auch der König von Rom davon hörte; da aber das prosaische Römervolk dergleichen schwerlich hätte selber ersinnen können und auch den Fälschungstrieb nicht in sich hatte, nahm man mit einem Ankauf in griechischer Sprache vorlieb. Es ist noch die Frage, ob diese Sibyllinen besonders für Rom geschmiedet worden[4]) und nicht einfach aus einem unteritalischen Tempel gestohlen waren. Als nach der Königsflucht der patrizische Populus den Staat zu Handen nahm, müssen dieselben sofort als eine wichtige Erbschaft gegolten haben, ja als ein Besitz,

[1]) Herodot V, 90.

[2]) Ebd. VII, 6.

[3]) Dionys. Hal. I, 4.

[4]) Wenn nämlich ihr Inhalt sich wesentlich auf Rom bezogen hätte, so würde man bei ihrem Untergang durch den Brand des Jahres 84 v. Chr. sich nicht nach lauter griechischen Gegenden gewandt haben, um neue Sprüche zu sammeln, d. h. irgend etwas Aehnliches zustande zu bringen, wie die untergegangenen.

um welchen man vielleicht die Tarquinier längst beneidet hatte. Und nun ging Rom praktisch vernünftig mit diesem sonderbaren Schatz um; es ließ sich keinen „Ordner“ über den Kopf wachsen, sondern bestellte erst zwei, dann zehn und endlich fünfzehn regelrechte Beamte ad hoc und behielt dem Senat allein die Entscheidung darüber vor, ob und wann die Sibyllenbücher sollten befragt werden; auch durften jene Beamten keinen sibyllinischen Spruch eigenmächtig dem Volke mitteilen. Inzwischen gingen die Griechenstaaten trotz ihrer Chresmen allmählich unter, Rom aber gewann und behielt die Weltherrschaft unter periodischer Befragung jener Bücher, so sinnlos sie lauten mochten; warum hätte es nicht dabei beharren sollen?

Wir sahen bereits, wie ganz anders die Dinge in Athen sich gestaltet hatten. Schicksalsverse aller Art, vielleicht zum Teil auch noch aus dem peisistratidischen Geheimbesitz, waren unter die Leute gekommen, und der Staat war völlig außer stande, deren Gebrauch zu überwachen und an eine bestimmte Behörde zu binden, ja die Demokratie mochte sich ein Verdienst daraus machen, daß jetzt jeder brave Einwohner erfahren konnte, was Bakis und Musäos einst sollten gesungen haben. Athen besaß allerdings eine Gegenkraft, welche Rom nie hätte aufbringen können: den Hohn seiner Komiker, und dessen Möglichkeit beweist, daß auch dem attischen Publikum stellenweise die Augen aufgegangen waren über den ganzen Schwindel. Es ist ein Hauptvergnügen des Aristophanes, den bekannten feierlichen Stil der Chresmen nachzumachen und den verächtlichsten Individuen anzuheften, seinem Hierokles [1]) und seinem zudringlichen Bettelpropheten bei der Gründung der Vögelstadt [2]); die Krone alles Lächerlichen aber gebührt den bekannten Szenen in den „Rittern“ [3]). Der Paphlagonier (Kleon) besitzt Chresmen, welche ihm sein Mitsklave stiehlt, sobald er eingeschlafen ist; dieselben weissagen Kleons Sturz und die Reihe seiner Nachfolger und werden in Proben mitgeteilt; im Verlauf des Stückes kommen der Paphlagonier und sein Konkurrent, der Wursthändler, mit gewaltigen Stößen von Schicksalssprüchen vor den Demos: — „ich habe noch eine ganze Kiste voll“ — „„ich aber ein ganzes Obergeschoß und zwei Kammern““; — „die meinigen sind von Bakis“! — „„und

[1]) Pax 1044 ff.
[2]) Aves 960. 973.
[3]) Equites 109 ff., 197 ff., 957 ff.

die meinigen von dessen älterm Bruder Glanis""! — ein Name, welcher hier frischweg erfunden wird, worauf sie im stückweisen Vortrag ihre Ware wetteifern.

Nach solchen Exekutionen, sollte man denken, wäre es in Athen mit den Chresmen zu Ende gewesen. Allein zu gleicher Zeit hat die Tragödie doch pathetisch und feierlich davon reden können. — „Es gibt, ja es gibt noch schwarzbeschriebene Pergamente, übervoll von zahllosen Sprüchen Apollons" — tönte es von Seiten des Euripides [1]). Derjenige allgemeine Wille, welcher die Zukunftserkundung trug, kam fortwährend auch den Seherspüchen zu statten. Zu den Betrügereien Lysanders [2]) gehörte u. a., daß ein dressiertes Wunderkind nach Delphi kommen und dort aufbewahrte Sehersprüche herausverlangen und lesen sollte; aus diesen würde hervorgehen, daß es für Sparta besser sei, wenn die Könige aus den besten Bürgern genommen würden, d. h. wenn der Nichtheraklide Lysander König würde. Die ganze Geschichte von diesem Götterkind auf Aktien — indem „viele und angesehene Leute" für die „Erziehung" desselben sorgen halfen — geht allerdings in einem andern Medium vor sich als in demjenigen von Athen; in Sparta war die Luft dicker, und man verehrte damals (um 400 vor Chr.) ebendort einen Chresmologen Diopeithes, „einen Mann voll alter Weissagungen, einsichtig und erfahren, wie man glaubte, in allen göttlichen Dingen" — und für einen solchen wäre doch in Athen kein Boden mehr gewesen.

Die in Delphi liegenden Sehersprüche endlich lassen schließen, daß sich in Tempeln überhaupt dergleichen ansammelte, vermutlich schenkweise, etwa von Leuten, welche der Privatbesitz von Chresmen beunruhigt hatte.

In der Folgezeit ist immer hie und da neben allen andern Vorzeichen von solchen Sprüchen die Rede, welche von den Griechen ernst genommen werden. Lykophrons Kassandra (aus der Zeit des Ptolemäos Philadelphos) will wohl nur eine Dichtung sein, beweist aber (durch den für uns kaum begreiflichen Erfolg des Werkes) doch einen verbreiteten Geschmack für das dunkel Prophetische. Aus dem Anfang des II. Jahrhunderts v. Chr. müssen dann die Weissagungen stammen, welche in den Mirabilien des Phlegon erhalten sind. Dieselben werden nicht mehr dem Bakis, Linos oder Musäos zugeschrieben, sondern absurden gespenstischen Individuen

[1]) Eurip. Pleisthenes, fragm. 8. | [2]) Plut. Lys. 25. 26.

aus jener Zeit in den Mund gelegt, mit naher Beziehung auf die Kämpfe der Aetolier und auf die Aussichten des Königs Antiochos in dem schon halb verlorenen Kampfe gegen Rom, bis zuletzt ein wahnsinnig gewordener Römer Poplios (Publius) das Wort abwechselnd in Prosa und in Hexametern ergreift, um seiner Stadt den Untergang zu weissagen. Worauf mitten im Heere ein roter Wolf erscheint und ihn vor aller Augen frißt, ausgenommen den Kopf, dieser aber prophezeit dann weiter. So abgeschmackt die Einkleidung ist, so wenig darf man doch bezweifeln, daß solche Sprüche damals ersonnen und geltend gemacht wurden, um die Stimmung gegen Rom zu erbittern. Nun mag man erraten, wie vieles von dieser Gattung während der weitern Kriege Roms in Hellas und in den Diadochenländern noch kann zu Tage gefördert worden sein. In diesen an Weissagung von jeher so fruchtbaren Gegenden konnte der Chresmos das Gefäß werden für die Gedanken des Toren wie des Weisen, des Gauners wie des fromm und heimatlich Gesinnten, des Feindes der Römer wie desjenigen, der ihnen eine bestimmte Handlungsweise einzugeben wünschte. Als Augustus das Oberpontifikat übernahm[1]), beschloß er diesem Andrang ein Ende zu machen; was damals beim Publikum von griechischen und lateinischen Weissagebüchern im Kurs war, alles anonym oder von „ungeeigneten" Autoren, ließ er von allen Seiten her sammeln, über zweitausend Stück, und verbrennen; bloß die Sibyllinen behielt er bei, und auch diese nur in einer Auswahl; sie kamen in den prächtigen Tempel des Apollo Palatinus, und zwar in zwei vergoldete Behälter unterhalb der Basis des Tempelbildes. Allein die Phantasie der Ostvölker seines Reiches, die nun einmal fruchtbar war an Schicksalssprüchen, wird der Herr der Welt nicht haben bändigen können. Noch Plutarch[2]) klagt über das Gesindel, welches bei den Tempeln der großen Mutter und des Serapis lungere und entweder frischweg, oder nachdem sie haben Lose ziehen lassen, aus gewissen Schriftstücken den Sklaven und den Weibern Chresmen vortrage und dies Publikum mit dem Metrum und den hochtönenden Ausdrücken hinreiße, so daß dabei die ganze Poesie in Mitschuld und Mitleidenschaft gerate. Außerdem mag jenem Autodafe gar vieles entzogen worden sein, namentlich die wohl längst vorhandenen fingierten Sibyllinen, und gerade an diesen wurde unter den Kaisern

[1]) Sueton, Octav. 31. [2]) Plutarch, de Pyth. orac. 25.

von den verschiedensten Seiten, zuletzt auch von Juden und Christen, weitergedichtet, bis das umfangreiche Depositum beisammen war, welches man jetzt die Pseudosibyllinen nennt. Von den echten glaubte man im XIII. Jahrhundert, dieselben lägen im Lateran verwahrt, und wußte Stücke daraus zu zitieren[1]).

Mit Göttern und Religion hatten im Grunde die Chresmen weniger in Verbindung gestanden als alle andere Mantik. Wenn man in der Folge Bakis, Linos, die Sibyllinen u. s. w. mit Zeus und Apollon zusammenbrachte, so war dies nur eine Logik der Spätmythologen.

Vom Wesen der griechischen Orakel ist schon deshalb nicht leicht zu sprechen, weil das bei weitem bekannteste derselben, Delphi, eine in jeder Beziehung ganz abnorme Ausbildung erreicht hat. Bei sehr vielen Nachrichten über die delphische Weissagung kann man im Zweifel bleiben, wie weit damit für die Orakel überhaupt zu exemplieren sei. Zudem aber war Delphi in seiner Blütezeit ein höchst eigentümliches Lebensorgan der griechischen Nation geworden, d. h. es wirkte so sehr auf dieselbe und empfing von ihr solche Rückwirkungen, daß beide das Eine ohne das Andere kaum zu denken sind. Dem Betrachtenden scheint es bald mehr, daß geistige Quellen vom Parnaß niederströmen auf ganz Hellas hinab, bald mehr, daß Wellenschläge des griechischen Geistes von Küsten und Tälern emporbringen bis an das Felsgebirge mit dem doppelten Haupt. Nicht nur haben die Fragen der Griechen aus diesem Orakel erst mit der Zeit gemacht, was es zum Unterschied von den andern Orakeln wurde, sondern alles, was die Nation sonst noch auf das stärkste bewegte, hat sie um dieses Heiligtum versammelt: ihre Wettkämpfe, ihr Denken, ihre Poesie und ihre hohe Kunst in Gestalt von Weihgeschenken, wie sie anderswo kaum wieder so beisammen waren[2]). Und dies alles aus freiem Antriebe, indem die allgemeine Phantasie von selbst in diesen Schwung geraten war: sie postulierte ihr Delphi und erhielt es wirklich.

Neben dieser riesigen Erscheinung muß nun dennoch ermittelt werden, was Orakel überhaupt waren. Vor allem wird zu verzichten sein auf

[1]) Huillard-Bréholles, in der Vorrede zum Chronicon Placentinum p. XXXVI.

[2]) Nach dem Perserkriege wird überall das von den Barbaren verunreinigte Feuer ausgelöscht und reines Feuer geholt von Delphi, „dem gemeinsamen Herd". Plut. Aristid. 20.

das herrschende Gedankenbild, wonach dieselben lauter Künftiges geweissagt hätten, denn Zukunft und Weissagungen waren nur eine von ihren Aeußerungen und weder die häufigste noch die wichtigste noch auch wohl die ursprüngliche.

Bedeutungsvollerweise wird Gäa als ursprüngliche Herrin des Orakels von Delphi genannt, sie ist auch sonst die Urprophetin und weissagt schon dem Kronos und dem Zeus. Vielleicht hatte ja die griechische Religion einst (je nach Gegenden) eine Zeit, da sich für sie in zwei Welten oder Mächte schied, was dem Aether eigen war, wie die Himmelslichter und alles Meteorische, und was die Erde von Kräften barg, und damals kann es schon Orakel gegeben haben, und sie gehörten der Erde an. Einzelne Stätten verrieten eine ganz besondere Nähe und Wirkung einer außermenschlichen Kraft: schöne und mächtige Quellen, Höhlen und gewisse Erdspalten. Der eigentümliche Hauch und Duft[1]), welchen etwa die nahen Hirten hier zu spüren glaubten, brachte sie bisweilen außer sich, und eine der altertümlichsten Nachrichten, welche auf uns gekommen sind, möchte die von der Höhle der sphragitischen Nymphen am Kithäron[2]) sein. „Darin war einst ein Manteion, und viele Eingeborene wurden davon besessen, und man nannte solche von den Nymphen ergriffen". Hier ist noch nicht von einer Befragung die Rede; ein geheimnisvoller Hauch des Elementarischen, der Natur ergreift einstweilen den Nahenden. Daß die Offenbarung ursprünglich aus der Erde emporkomme, ist noch in der Sage des Amphiaraos wider Willen versinnbildlicht: das Orakel entsteht an der Stelle, wo die von Zeus' Blitzstrahl gespaltene Erde den Seher samt Wagenlenker und Rossen verschlungen oder „geborgen" hat, er muß unterirdisch werden, um hinfort Weissagungen zu spenden[3]).

Alle sonstige Mantik ist vom Ort unabhängig und begleitet den Menschen, das Orakel dagegen ist ein Ort, welcher sich als mantisch zu erkennen gibt, ein Heiligtum, welches seine Stelle selber gewählt hat.

[1]) *Πνεύματα, ἀτμοί, ἀναθυμιάσεις*, Plutarch, de defectu oracul. 46.

[2]) Plut. Aristid. 11. — Auch die Hirten von Delphi sind anfänglich von den Erddämpfen begeistert, *ἔνθεοι*, worden Pausan. X, 5, 3. — Den aus der Erde schlagenden Flammen beim illyrischen Apollonia wurde ein Entscheid abgewonnen, je nach dem sie sich gegen den hineingeworfenen Weihrauch verhielten. Dio Cass. XLI, 45.

[3]) Apollodor III, 6, 8. — Für das unterirdische Orakel des Trophonios bei Lebadea ist gänzlich auf die bekannte Schilderung bei Pausanias zu verweisen.

Es wird dann gefolgt sein die Einfriedung oder Ueberbauung, um den Ort zu sichern, und ihm auch äußerlich eine weihevolle Gestalt zu verleihen. Ferner wird zu den begeistert Außersichgebrachten ein Ausdeuter dessen, was sie tun und äußern, sich hinzufinden, und wie der Raum ein Tempel, so mag dieser ein Priester dieses Tempels geworden sein; ja es ließe sich fragen, ob bei den Griechen, da sie selber Opferer waren, überhaupt je Priester entstanden wären, wenn nicht die Orakeldeutung sie verlangt hätte [1])? Die Stätte wird nun ein „Gnadenort", welcher von nahe und ferne die hoffnungsreichen wie die sorgenvollen Sterblichen an sich zieht und ihnen für wichtige Fragen aller Art Bescheid zu versprechen scheint. Und wenn wahre Wallfahrten zu gewissen Tempeln entstehen, so bliebe wiederum die Frage, ob die Opfer und Wettkämpfe, der Markt und der Festjubel dies von Anfang an hervorgebracht haben würden, und ob nicht der erste Grund zur Wallfahrt ein Orakel war. Man darf nicht vergessen, daß das gewaltige Olympia als Orakelstätte des Zeus begonnen hat: „als das Manteion einging, behauptete sich dann dennoch der Ruhm des Heiligtums, und es gewann Gedeihen durch das Fest und den Agon [2])". Auch die Amphiktyonien wären wohl kaum entstanden bloß um eines Tempels willen, und wäre er noch so reich und prächtig und sein Tempeldienst noch so feierlich gewesen; vielmehr sind diese zum Teil uralten Vereine griechischer Stämme und Staaten am ehesten zu verstehen als Schutzbündnisse, welche die Zugänglichkeit und Neutralität wichtiger Orakelstätten sicherten; der Pilger sollte nicht beraubt, die feierliche Staatsgesandtschaft nicht gehindert werden. Jedenfalls waren Delphi, Onchestos und Delos, welche den Schutz ihrer Amphiktyonien genossen, zugleich berühmte alte Orakelstätten, und auch die Tempel des Apollon zu Argos und des Poseidon zu Kalauria werden wohl ihre Schutzvereine ursprünglich Orakeln verdankt haben. Bündnisse der Urzeit stiften nicht erst ihr Gesamtheiligtum (wie in der Folge z. B. die Jonier in Kleinasien taten), sondern sie entstehen wegen desselben und für dasselbe, aber vermutlich

[1]) Damit soll nicht geleugnet sein, daß in der Folge, bei einem umständlicher gewordenen Ritual die Priester schon um der Opfer willen wünschbar wurden.

[2]) Strabo VIII, p. 353. — Außerdem wußte man, daß das Gaion ebenda vor alters eine Orakelstätte der Gäa gewesen war, Pausan. V, 14, 8. Auch die isthmischen Spiele schlossen sich an den Dienst des „in der Erde geborgenen" Palämon an, und hier darf man ebenso eine wichtige alte Orakelstätte voraussetzen.

nur aus einem sehr mächtigen Grunde. Welcher aber könnte dies eher gewesen sein, als daß der Gott sich nicht bloß mit Opfern feiern ließ, sondern Bescheide gab, wichtigere und höher verehrte als alle übrigen Orakel in der Gegend?

Nun stammen unsere Aufzeichnungen erst aus Zeiten, da eine beschränkte Zahl berühmter Orakel die Aufmerksamkeit fast allein auf sich zogen[1]. In der Frühzeit hat es ihrer sehr viel mehrere gegeben, und schon Böotien allein war damit so reichlich versehen, daß es das „vielstimmige" hieß[2]. Noch bei Strabo ist es beinahe Sprachgebrauch, statt Tempel überhaupt Manteion zu sagen, als wäre einst beides dasselbe gewesen. Daß mit der Entvölkerung Griechenlands seit der Diadochenzeit die meisten noch vorhandenen Orakel wegstarben, erklärt sich von selbst; aber auch schon viel früher, in der sogen. Blütezeit, wird das Eingehen dieser und jener Fragestätte erwähnt. Das noch bis zu den Perserkriegen hochangesehene Orakel des Apollon beim böotischen Tegyra war kurz vor Pelopidas eingegangen[3], dasjenige des Teiresias in Orchomenos erlosch bei einer großen Pest[4], und auch in betreff anderer, da der Zeitpunkt nicht näher angegeben wird, läßt sich annehmen, daß das Erlöschen nicht erst wegen der spätern Menschenarmut Griechenlands erfolgte. Das Hauptorakel für Theben, das nur fünfzehn Stadien entfernte Ptoon, erlosch seit der Eroberung durch Alexander[5].

Das äußerliche Gesetz, welchem Orakel wie Wallfahrten unterliegen können, ist nämlich das der Konkurrenz[6]; auch von unsern Gnadenorten des spätern Mittelalters sind mehrere erweislich sehr rasch emporgekommen und ebenso rasch wieder in Abgang geraten, wenn andere aufblühten. Da niemand ein bestimmtes Orakel besuchten mußte, kann allmählich oder plötzlich ein tatsächliches Privilegium, ein hoher Ruhm für einzelne dieser Stätten eingetreten sein, und die Phantasie tat das übrige. Die

[1]) Vergl. das merkwürdige Verzeichnis einer Anzahl derselben Herodot VIII, 134. 135.

[2]) *Πολύφωνος* bei Plutarch, de defectu orac. 5.

[3]) Plut. Pelop. 16. Andere Beispiele frühen Eingehens Pausan. VIII, 37, 9 (ein Pansorakel), Plut. Aristid. 11 (das schon genannte am Kitharon).

[4]) Plutarch, de def. or. 44.

[5]) Pausan. IX. 23, 3.

[6]) Symbolisiert in den Sagen vom Streit des Amphilochos und Mopsos, Strabo XIV, p. 675. 676, sowie des Mopsos und Kalchas, Konon 6.

Gottheit des Orakels und ihre höhern Organe, die Propheten, Promanteis, oder wie sie hießen, mögen hiebei nur getan haben, was ihnen zukam; wenn sich aber bereits eine Ortschaft, ein Geschäft um das Heiligtum angesetzt hatte, so konnte sich bei den dortigen Krämern und Küstern eine Malice gegen den nächsten Konkurrenten bilden. Aus einer solchen Quelle scheint der Mythus zu stammen, welcher in dem homerischen Hymnus auf Apollon erhalten ist[1]). Der Gott — so hieß es wohl in Delphi bei Leuten jener Art — hätte können seine Stätte auch anderswo suchen; er verhandelt mit der Quellgöttin Telphusa (bei Haliartos); diese aber, nachdem er bereits Fundamente (θεμέλια) gelegt hatte, verleidet ihm den Ort wegen des Lärms von Wagen und Rossen, d. h. wohl wegen eines großen Agons, der bereits beim Quelltempel entstanden war; sie will, daß ihr selber aller Ruhm auf Erden zu teil werde; Apollon jedoch rächt sich in der Folge, indem er ihr die Quellen durch einen Felssturz versperrt; das Zeichen seines Triumphes an Ort und Stelle ist dann der Altar, den er sich selber gebaut als Apollon Telphusios.

Einstweilen werden immerhin auch neben den ruhmvollsten Fragestätten noch eine Menge kleinerer sich viele Jahrhunderte hindurch behauptet haben, ohne daß wir davon hören; manche Fragende zogen wohl unter allen Umständen schon das nächste Orakel vor, aus Armut, aus Ungeduld, aus alter Gewöhnung ihres Ortes oder ihrer Familie; oft ging man auch von einem Orakel zum andern und war froh, überhaupt eine Auswahl zu haben. Ein besonderes Seitenlicht fällt jedoch auf diese ganze Sache, sobald man sich das Verhältnis der Orakel zur griechischen Polis und ihren Lebensbedingungen so deutlich, als es bei unsern Kunden möglich ist, vorstellt.

Aus der Urzeit, ja vielleicht von einer Bevölkerung her, die noch keine griechische war, hatten sich nach unserer Vermutung die Orakel erhalten und waren zunächst gegenüber von jeder griechischen Staatsbildung das Frühere, Vorgefundene. Fortan mögen dann die Stammeskönige, die Herrschaften der Edeln, die Tyrannen und endlich die beginnenden Demokratien sich zu den Orakeln verschieden verhalten haben; in der Hauptsache aber blieb sich die Polis gleich: sie konnte diese auswärtige

[1]) Homer Hymn. Apoll. 243 ff. — Vergl. 375.

Andacht[1]) weder selber entbehren noch ihren Bürgern verbieten. Ihre ganze Staats- und Stadtreligion, sowohl der Kultus der Hauptschutzgottheit als der der übrigen Tempel, war im Grunde mit allem Trost am Ende, sobald ein Krieg mit einer andern Polis im Gange war, welche ebenfalls ihre Schutzgottheit und ihre sonstigen Tempel hatte, und auch bei Pest und andern Kalamitäten mußte man sich nach einem Heil umsehen können, welches außerhalb der Mauern lag und meistens (wie das Unheil selbst) einer weitern Strecke, ja dem ganzen Volke entsprach. Ein Zweites war, daß sich im Innern dieser Stadtreligionen, da jeder Priester nur für seinen Tempel Bescheid wußte und niemand für das Ganze, bisweilen große Ratlosigkeit einstellte beim Umsichgreifen der Furcht vor Götterzorn; sodann konnte das Ritual irgend eines Kultus verloren gegangen sein, wenn etwa die Wissenden rasch wegstarben, sei es durch Krieg, Pest oder mörderische Unruhen, und auch in diesem Fall wird eine Anfrage bei einem Gott am ehesten geholfen haben. Und nun gewährten die Orakel, zumal Delphi, was so unbeschreiblich viel wert war: die Losspannung der Gemüter, meist nicht durch Weissagung, sondern durch Anordnung einer neuen Andacht oder Herstellung einer alten. Es genügte ja, daß man glaubte, ein Gott habe gesprochen; einträchtige Beschlüsse konnten jetzt gefaßt, die gefährlichen Zeiten überdauert werden. Erst die vollendete Demokratie, welche alles in ihrer Volksversammlung und in Kürze zu entscheiden liebte, überging nach Kräften die Orakel und nahm sie nur in Anspruch, wenn die noch altväterische Stimmung des Volkes dies ratsam erscheinen ließ. In solchen Staaten treten an die Stelle von Vorzeichen und Götterbefragung die Gier, der Haß und die Furcht der Streber und der Massen und das allgemeine Durcheinanderschreien, und am Ende gibt erst recht irgend ein momentaner Aberglaube den wenigstens provisorischen Entscheid.

Die allgemeinen Phänomene des Orakelwesens müssen aus einer bunten Vielheit von Aussagen ermittelt werden, die meist eher jeden andern Zweck haben, als den, die Nachwelt über die Hauptsache aufzuklären. Zunächst ist zu erwägen, daß an einer so aufregenden Sache, wie die Orakelbefragung war, unvermeidlich die Phantasie weiter sann, sowohl

[1]) Es mochte erwünscht sein, ein angesehenes Orakel im eigenen Gebiete zu haben; so gehörte das Ptoon den Thebanern. Herodot VIII, 138.

bei den Fragenden als bei den Befragten, auch müssen wir darauf gefaßt sein, daß das Griechenvolk seinen Orakeln Sprüche geradezu andichtete, sobald es einmal im Fluß des Erzählens war. Die Erinnerungen des Gnadenortes selber wurden zu einem mehr oder weniger umständlichen Mythus, welchen die Pilger werden erfahren und weiter erzählt haben [1]. Ueber Delphi sind Bergeslasten von Antiquitäten aufgeschüttet, welche mit den Urmythen über das Orakel selbst beginnen und dann den ganzen Heroenmythus und die ganze alte griechische Geschichte hier Einkehr halten lassen, um sich weiterhin in Kunden aller Art über den Kultus des Orakeltempels und der heiligen Stätten ringsum, über das Zeremoniell und ganz besonders über die musischen und gymnischen Agone, die berühmten Pythien, zu verlaufen. Welcher innere Hergang in den Gemütern war aber einst nötig, bis Delphi „der Nabel der Erde" hieß, sowie Ogygia, die Insel der Kalypso, der „Nabel des Meeres"? [2]) und bis die beiden Adler des Zeus, der von Osten und der von Westen (des Weltrandes) hier zusammentrafen? Wir werden es nie erfahren.

Die Art des Bescheides war bei den einzelnen Orakeln eine sehr verschiedene, und jedes derselben wird sein Personal selber gebildet haben. Der Unterschied zwischen Zeichenorakeln und Spruchorakeln ist nicht so bedeutend, als man denken sollte, indem beide Gattungen der Ausdeutung durch irgend welche Erklärer nicht entbehren konnten. Das Rauschen der heiligen Eiche [3]), der Klang des ehernen Beckens u. s. w. in Dodona, der tönende Lorbeer in Delos und anderseits die Worte, welche zu Delphi die Pythia ausstieß, sind unartikulierte Laute, welche gleichmäßig der Deutung bedürfen. In Olympia und im Tempel des Apollon Ismenios zu Theben wurde aus den Opfern, d. h. aus dem Verhalten der Opferflamme und Opferasche der Bescheid entnommen [4]), so daß sich hier die

---

[1]) In dem merkwürdigen Mythus des Didymäons von Milet (Konon 33. 44, bei Westermann, Mythogr.) herrscht die Absicht, das dortige Orakel durch eine eigentümliche Affiliation vom delphischen abzuleiten.

[2]) Phlius bildete sich ein, den Nabel des Peloponnes innerhalb seiner Mauern zu besitzen. Pausan. II. 13, 7.

[3]) Ein Stück Holz von dieser Eiche fügte Athene in den Vorderteil der Argo, und dieses „tönte" — aber erst laut der gewiß späten Erfindung bei Apollodor I, 9, 16.

[4]) Herodot VIII, 134. — Von denjenigen Tempeln, in welchen Lose und Würfel befragt wurden, wenn man dieselben will als Orakelstätten gelten lassen, ist schon oben (S. 291 f.) die Rede gewesen.

Orakel mit dem üblichen Geschäfte des Opfermantis berühren. Die Deutung wurde in Dodona durch greise Frauen (die Peleiaden) erteilt, anderswo durch Männer, einen oder mehrere, welche Priester, Propheten, Promanteis [1]) heißen. Man darf sich diese Leute als selber völlig gläubig, ja als der Ekstase fähig vorstellen; sie standen wohl im ganzen nicht hoch über den Fragenden, aber sie verstanden dieselben. Wir empfinden einiges Widerstreben, uns diese Dinge gar zu genau vorstellig zu machen, als eine „Verbindung zwischen Theopneustie und reflektierender Auslegung," als „Weissagung unter Aufsicht priesterlicher Kollegien" (Preller), und wenn dies auch bei Delphi gelten sollte, wird es sich anderswo auf verschiedene Weisen verhalten haben, bei welchen uns Kunde und Vorstellung gleichmäßig im Stiche lassen. In der homerischen Zeit hatten in Dodona die „Sellen" geweissagt, „mit ungewaschenen Füßen auf der Erde liegend," was man auf Schlafende deuten kann, welchen der Bescheid auf das Gefragte im Traum zu teil wird [2]); sie können aber auch wie die nordasiatischen Schamanen liegend im Wachen die Erde befragt haben, welche ja die allgemeine Herrin der Orakel ist. Waren sie eine Korporation? eine Familie? ein Stamm? Bei dem Dionysosorakel der Satren [3]) im frei gebliebenen thrakischen Waldgebirge waren es die zu ihnen als Teil gehörenden „Bessen", welche den Fragenden Bescheid erteilten; die Sprüche selbst aber gab die Weissagepriesterin (Promantis) wie in Delphi, und nichts war „feiner" [4]). — Der Fragende brachte seine Sache meist mündlich vor, doch wenigstens in Dodona später nur schriftlich, indem er sein Anliegen auf eine Bleitafel schrieb; auch unter den Antworten gab es hier schriftliche, ebenfalls auf Bleitäfelchen, und von beiden Gattungen sind in den dortigen Ruinen welche gefunden worden [5]). Noch andere Fragearten kommen vor: zur Zeit der Aleuaden sandten die Thessalier, um wegen der Herrscherfolge zu fragen, Bohnen (κυαμούς) mit den

[1]) Ueber diese Hilfspersonen C. Fr. Hermann, Gottesdienstl. Altert. § 40.

[2]) So Eustathios, laut C. Fr. Hermann a. a. O. § 39, 18.

[3]) Herodot VII 111.

[4]) So übersetzt Scholl ποικιλώτερον — wäre nicht „vieldeutiger" das Richtige? Auch daß die Bessen ein „Stamm" der Satren seien, sagt Herodot nicht ausdrücklich.

[5]) Anderswo wird der Bescheid einer Promantis sofort von drei Zeugen nachgeschrieben, Herodot VIII, 135. — Aus dem Orakel von Lebadea bringt um 100 v. Chr. ein gewisser Eutychides eine Erztafel mit, deren Inhalt sich auf römische Dinge bezog. Jul. Obsequens.

Namen der möglichen Nachfolger nach Delphi: Pythia hatte eine davon zu wählen, und der Ernannte galt als „von dem Gott" ernannt[1]). Aber auch das war nicht unerhört, daß Pythia noch ungefragt einen sofortigen Entscheid gab, denn, sagte ein schöner alter Vers, der Gott, welchem sie dient, versteht auch den Stummen und hört den, welcher nicht redet[2]).

Man kam zu den Orakeln entweder aus unmittelbarem Antrieb, oder weil man bereits ein Zeichen empfangen hatte, dessen Deutung durch die Gottheit gewünscht wurde. Im homerischen Hymnus auf Hermes (541 ff.) ist dieser letztere Fall wie selbstverständlich vorausgesetzt; Apollon erklärt sogar, alles hänge davon ab, ob einer auf gültigen oder auf eiteln Vögelflug hin „komme", d. h. bei einem seiner Orakel vorspreche; wolle einer der letztern Art törichtermaßen seine, des Gottes Offenbarung erkunden und mehr wissen als die ewigen Götter, dann sei dessen Reise vergeblich, „die Geschenke aber nehme ich doch". Diese bedenkliche Rede, welche gewiß nicht der vorherrschenden Ueberzeugung entspricht, mag passieren in einer so hoch humoristischen Dichtung, wie jener Hymnus, das Triumphlied aller Schelmerei überhaupt, in welchem Apollon seines Brüderchens einigermaßen würdig erscheinen muß. Auch in einem Vers des Sophokles[3]) wird der mögliche Erfolg der Befragung von dem Fragenden abhängig gemacht; aber hier: je nachdem derselbe weise oder töricht sei.

Die Bescheide werden nun den Hauptaufschluß darüber geben müssen, was die Orakel eigentlich waren. Die offenbarende Kraft ist die der Gottheit, welcher der betreffende Gnadenort gehört; hier wenigstens verdankt man die Erkundung der Zukunft wie jede andere Weisung entschieden einem göttlichen Wesen, hie und da auch einem Heros. Was von Zweifeln und rationalistischen Erklärungen im Altertum vorkommt, stammt nirgends aus dem Volksglauben, sondern aus philosophischen Systemen und ebenso die lange Auseinandersetzung in Plutarchs Schrift „von der Abnahme der Orakel", wo dieselben nicht den Göttern, sondern den Dämonen als eigentlichen Urhebern zugewiesen werden. Auf diese Ideen sind dann auch die Kirchenväter eingegangen; sie leugneten nicht die Orakel, schrieben sie aber dem Teufel zu.

---

[1]) Plutarch, de fraterno amore 21.

[2]) Plutarch, de garrulitate 20.

[3]) Zitat bei Plutarch, de Pyth. or. 25.

Die Orakel sind vor allem das Unbefohlene und drängen sich mit ihren Bescheiden nicht auf; man muß dankbar sein, wenn der Gott nur etwas offenbart. Wenn sie eine Herrschaft über das Leben erreichten, so haben sie doch nie eine solche erzweckt, wovon der sprechende Beweis gerade für Delphi zu leisten ist: wäre dem Orakel an permanenter Massenpraxis gelegen gewesen, so würde man sich nicht auf Einen Fragemonat im ganzen Jahr, später auf Einen Fragetag im ganzen Monat beschränkt haben. Auch in seinem Tempel zu Patara in Lykien gab der Gott nicht immer [1]) Bescheid, und wir erfahren anderweitig, daß er dort nur im Winter weilte, im Sommer aber auf Delos. Noch zur Kaiserzeit war jene Prophetin im Tempel des Apollon Deirabiotes in Argos [2]) nur alle Monate einmal bereit; da opferte man bei Nacht ein Lamm, und sobald sie dessen Blut genoß, wurde „sie vom Gott begeistert". Ferner kommen die Geschenke und Anatheme an die Gottheit und nicht etwa an ein bepfründetes und genießendes Priestertum; freilich, was bei den Opfern nebenab fiel, wurde wenigstens auf Delos und in Delphi von dem untergeordneten Personal vergnüglich verschmaust [3]), und bei diesem Anlaß wird von der Reputation der Delphier überhaupt ein Wort zu sagen sein. Zugang und Nachbarschaft des Heiligtums werden schon von alten Zeiten her, zum Teil noch in sagenhafter Weise, als gefährlich geschildert [4]); gegen die jeweilige Bevölkerung der Nachbarstadt Krissa und ihres Gefildes, unterhalb Delphi, hatten die Amphiktyonen schwere Exekutionen verhängen müssen, die letzte noch am Ende des VII. Jahrhunderts, weil von dort aus gegen das Heiligtum gefrevelt und gegen die Pilger Brandschatzung geübt worden war. Daneben aber verlauten auch schwere Klagen gegen Delphi selbst, welche man im wesentlichen nicht wird abweisen können, auch wenn dabei einiger Pilgerverdruß wegen bloßer Ueberteuerung u. s. w. sollte mitgewirkt haben. Es hieß, feierliche Frageboten (Theoren) seien dort schon durch Mörder umgekommen [5]), Pilgern habe

[1]) Herodot I, 182.

[2]) Pausan. II, 24, 1.

[3]) Worüber umständlich Athenäus IV, 72. 73. Die Delier mußten sichs gefallen lassen, daß man sie *παρασίτους τοῦ θεοῦ* nannte, auch *ἐλεοδύτας*, d. h. soche, die unter die Küchentische kriechen. Die Delphier hießen Kraftsuppenköche.

[4]) Vergl. schon im Mythus die Gestalt des Kyknos.

[5]) Aelian V. H. III, 44. Schon im Mythus der Hinterhalt der Delphier gegen Neoptolem. Eurip. Androm. 1085 ff.

man heimlich beim Opfern Tempelkleinodien in ihre Weihrauchkörbe gelegt, sie dann als Tempelräuber verhaftet und laut delphischem Gesetz verurteilt; sie wurden auf den „Fels" geführt und hinuntergestürzt[1]). Dieselbe Todesart sollte auch der Fabeldichter Aesop hier erlitten haben[2]), und zwar auf einen ähnlichen Vorwand hin, worauf eine lange Rache der Gottheit erfolgte[3]). Als vor der sizilischen Expedition des Jahres 415 im Tempel selbst Raben von dem metallenen Palmbaum mit dem Pallasbild die goldenen Datteln wegpflückten[4]), sagte man, dies seien Tücken der Delphier, welche sich hierzu hätten von den Syrakusiern gewinnen lassen. Und wenn auf der attischen Szene die Gegend um den Parnaß[5]) und vor allem (im Jon des Euripides) das Heiligtum selbst auf das Glänzendste verherrlicht wird, so liegt es doch nicht außerhalb des delphischen Brauches, daß man einem eingetroffenen Festgaste ein Mädchen zur nächtlichen Gesellschaft gibt[6]). Auch die Moralität von Delos galt kaum für besser; Delier und Rhenäer schoben einander die Ermordung einer reichen äolischen Festgesandtschaft gegenseitig zu[7]). Denkt man sich eine Fragestätte wie Delphi in Zeiten starken Besuches von leidenschaftlichen und kummervollen Menschen, welche sich bisweilen dem Gesindel eines nur mangelhaft beaufsichtigten Fremdenortes gegenüber sahen, so wird man bei diesen Klagen auf Ermittelung der genauen Tatbestände verzichten. Das Heiligtum selbst wäre von all diesem noch kaum berührt — bis Pythia selber sich bestechen ließ.

Wir übergehen einstweilen diese Fälle und konstatieren, daß die Orakel im großen immer als wahrhaftig und als wirkliche Offenbarungen gegolten haben. Von Delphi sagt Cicero[8]): „Möge doch wenigstens das gelten, was wir nicht leugnen können, wenn wir nicht die ganze Geschichte auf den Kopf stellen wollen, daß dies Orakel viele Jahrhunderte entlang wahrhaftig gewesen ist." Die allgemeine Stimmung

---

[1]) Aelian V. H. XI, 5.

[2]) Plutarch de sera num. vindict. 12.

[3]) Auch das naive Geschenk des Krösos an die einzelnen Einwohner von Delphi (zwei Goldstateren, Herodot I, 54) läßt verschiedene Voraussetzungen zu.

[4]) Pausan. X, 15, 3 denkt wenigstens an Verbrecher und Diebe.

[5]) Eurip. Phöniss. 226 ff.

[6]) Eurip. Jon. 554.

[7]) Es gab hierüber eine Rede des Hyperides, vergl. Hyperid., ed. Blaß fragm. 73.

[8]) De divin. I, 19. — Ciceros eigene Anfrage in Delphi: ὅπως ἂν ἐνδοξότατος γένοιτο; — samt Antwort der Pythia Plut. Cic. 5.

ist in allen Zeiten durchaus zugunsten der Orakel; von allen Seiten sucht man aus den wenn auch späten Erfüllungen ihrer Weissagung deren Richtigkeit zu beweisen. Sprechende Beispiele von dieser eifrigen Absicht liefert der nicht seltene Fall [1]), da jemandes Schicksal an einem bestimmten Ort sich vollziehen soll; erfolgt dies aber anderswo, so wird dargetan, daß derselbe Name einer Oertlichkeit auch dort vorkomme. Daß und weshalb die Orakel später in Abnahme gerieten, wird weiter zu erörtern sein; eine Gegnerschaft aber haben sie im Altertum nie gehabt, und kein Mensch war versucht, sie aus Gründen der Religion oder gar der Aufklärung abzuschaffen. Ein rohes Söldnerregiment mochte im IV. Jahrhundert die Schätze von Delphi für seinen Gebrauch in Münze verwandeln, aber einen Angriff oder gar einen Bildersturm gegen die prachtvolle Ausstattung solcher Gnadenorte hat es in der heidnischen Zeit nie gegeben. Die philosophische Anzweiflung, soweit eine solche vorkam, war es vollends nicht, was ihre Abnahme bewirkte.

Unserer Aufgabe gemäß wird nun zuerst von denjenigen Bescheiden die Rede sein müssen, welche eine Zukunft weissagten, obschon dieselben weder das Früheste noch vollends das Vorherrschende waren, und die Anfragen ein viel weiteres Gebiet umfaßten. Vor allem wurde nie um Lenkung der Schicksale angefragt oder gebetet, indem — nach der konsequenten Ansicht — die Götter selber der Moira untertan und auch — bei der später vorausgesetzten Steigerung ihrer Herrschermacht — kaum imstande oder Willens gewesen wären, den Menschen hierin gefällig zu sein. Erst bei Lucan (V, 92 ff.) ist in betreff des Gottes von Delphi jene Alternative möglich; sive canit fatum, seu quod jubet ipse canendo fit fatum — der weitern Hypothesen des Römers nicht zu gedenken. Auch „des Zeus untrüglicher Ratschluß", welchen Apollon in Delphi verkündigen soll, wäre ja schon an sich etwas Unabänderliches gegenüber von allen Wünschen der Sterblichen, aber selbst mit diesem

[1]) Pausan. VIII, 11, 6. — Vergl. bei Suidas (Westermann, biogr., p. 364) aus dem II. Jahrhundert v. Chr. den Fall des Daphidas, welcher den Gott von Delphi zum Besten zu halten glaubte und eine schreckliche Strafe fand. — Alexander von Epirus, durch einen Spruch von Dodona gewarnt vor Pandosia und dem Fluß Acherusios, zieht aus von seiner Heimat, wo beides vorhanden war, und findet seinen Untergang in Italien bei einer andern Stadt und einem andern Fluß dieses Namens. Justin XII, 2.

Ratschluß ist es eine zweifelhafte Sache, und (wie schon früher gesagt) es wird derselbe im homerischen Hymnus auf Apollon zweimal (V. 252 und 292) anonym erwähnt mit Weglassung des Zeus. Was die Orakel voraus verkünd'gen, ist eben doch nur Wille des Schicksals, und was den Göttern im besten Falle zugetraut wird, ist das Vorauswissen dieses auch ohne sie vorhandenen Schicksals und die Geneigtheit, dasselbe den Menschen voraus mitzuteilen, sei es durch Vorzeichen oder durch Sprüche in ihren Tempeln. Und zwar handelt es sich meist um eine nahe Zukunft und beschränkte Kausalitäten. Es lautet ja sehr prächtig, wenn in der Anrede des Cheiron bei Pindar [1]) Apollon gepriesen wird als derjenige, welcher aller Dinge Ziel und Pfade wisse und alles Frühlingsgrün kenne, so viel die Erde emporsende, und allen Sand, welchen in Meeren und Flüssen Woge und Wind dahertreibe, und schaue das Künftige, und von wannen es komme. In feurigen Gemütern, wenn sie in Delphi, im Didymäon von Milet, im thebanischen Ismenion vor den Gott traten, mögen solche Gefühle recht wohl lebendig geworden sein; und doch ist es nicht einmal sicher, daß die große Herrschaft Apollons über die ganze Mantik eine besonders frühe Anschauung und nicht erst ein Reflex von der Tatsache gewesen, daß einige besonders berühmte Orakel sich in seinen Tempeln befanden.

Nun sind freilich mehrere Schicksalssprüche der neuern Kritik verdächtig geworden als erst erfunden, nachdem das Geweissagte geschehen war (ex eventu), ja als ersonnen zugleich mit der ganzen Sage, auf welche sie sich beziehen [2]); doch werden manche unangefochten bleiben, und daß über die Zukunft wenigstens gefragt wurde, weiß man aus zu sichern Kunden; auch sind Fragen über Zweckmäßigkeit dessen, was man zu tun gesonnen ist, schon an sich Zukunftsfragen [3]). Eine dodonäische Bleitafel enthält z. B. die Frage einer Stadt, ob ein politisches Bündnis mit den Molossern ihr Sicherheit bringen werde. — Weiter frägt es sich, ob die teils metrisch, teils in Prosa überlieferten Zukunftsbescheide der frühern Zeit, auch wenn sie in Delphi und an andern Fragestätten wirk-

[1]) Pindar Pyth. IX, 44 (80).

[2]) Nägelsbach, Nachhomer. Theologie, S. 186.

[3]) Eine vielleicht nicht seltene Frage von Bevölkerungen war z. B. *τρόπον τίνα εὐδαιμονήσουσι*; Pausan. I, 43, 3; zugleich ein namhaftes Beispiel einer symbolisch zu deutenden Antwort (an die Megarer).

lich ergangen sein sollten, genau wiedergegeben oder dem allgemeinen Lose aller lange Zeit mündlich gebliebenen Ueberlieferung verfallen gewesen seien? Ob nicht Mystik und Witz das ihrige hinzugetan haben? Auffallend sind die meisten davon durch geflissentliche Dunkelheit, so daß es, wie Lucian[1]) spottet, eines zweiten Apollon bedurft hätte, um sie zu deuten. Ein wahres Muster in dieser Beziehung sind z. B. die delphischen Antworten an Sparta auf drei Fragen wegen Besitznahme Arkadiens, zunächst Tegeas[2]). Die erste ist ein Scheinversprechen, das sich in entgegengesetztem Sinn und zum Jammer Spartas erfüllt; die zweite enthält eine unmöglich scheinende Bedingung des Erfolges, nämlich die Erwerbung der Gebeine des Orestes, die dritte gibt zwar den Ort dieser Gebeine an, allein so, daß zuerst die Kunde von riesigen Ueberresten vorhanden sein und dann mit Mühe und Not die Ortsbestimmung des Orakels darauf bezogen werden muß. Die Wirkung des ganzen Berichtes geht im Grunde dahin, daß Delphi die Unterwerfung jener Lande durch die Spartaner nicht wünschte und diese davon abzubringen suchte. Oder ist nur die listige Entführung einer Heroenleiche historisch und das Orakel hiezu ersonnen?

Für das ganze so überaus rätselhaft erscheinende Verhältnis dieses spartanischen Staates zu Delphi läßt sich vielleicht eine einfache allgemeine Erklärung aufstellen. Haben etwa die jeweiligen Lenker eines in seinem innern Bau und seiner auswärtigen Politik so gewaltsamen Staatswesens, die Könige und dann die Ephoren, den beständigen Verkehr mit Delphi in so auffallender Weise betrieben, um zu Hause den übrigen Spartiaten, auch der Gerusie, möglichst wenig Rechenschaft geben zu müssen? Wie weit die Sprüche zur öffentlichen Kunde kamen, erfährt man nicht ausdrücklich; die Regierung wird sich darauf eingerichtet haben, jeder möglichen Einrede ein Mysterium entgegenhalten zu können, die delphischen Bescheide mochten lauten, wie sie wollten.

Vom Ende des VI. Jahrhunderts, für Sparta von König Kleomenes an, beginnen dann jene Fälle, da Pythia „beredet“[3]) oder sogar bestochen

[1]) Lucian, Jup. Trag. 28. Es genügt, an Krösos und den Halys, an Salamis und die Söhne der Weiber zu erinnern. Und wenn Pythia von einer Triere spricht, muß man es auch auf eine Schlange deuten können. Pausan. I, 37, 4. Und Artemis muß aus einem Hasen erraten werden, III, 22, 9.

[2]) Herodot I, 66 ff.

[3]) So heißt es später bei König Pleistonax, Thukyd. V, 16: πεῖσαι.

wird zu bestimmten Sprüchen; oder ein einflußreicher Delphier wird bewogen, einen Druck auf die Unglückliche zu üben[1]); unmittelbar mit Geld soll Pythia bearbeitet worden sein durch die Alkmäoniden[2]). Auch die höchsten Autoritäten innerhalb der Religionen können zeitweise schwerer Verdunkelung anheimfallen, wie der römische Stuhl im X. und am Ende des XV. Jahrhunderts, wenn das, was nicht Religion ist, sich ins Heiligtum drängt, um die am Heiligtum hängende Macht an sich zu reißen. Doch ist zu erwägen, daß das meiste hievon, namentlich der vor die Pythia gebrachte Hader der spartanischen Königshäuser, zu jener anekdotischen Geschichte Spartas gehört, wie man sie in Athen zurecht gemacht hatte und auch dem Herodot erzählte; in Geldsachen aber hielten die Athener überhaupt nicht mehr leicht jemand für ehrbar und zogen die Erklärung von Ereignissen durch Intriguen und Geld jeder andern vor. Spätere schwatzten in diesem Sinne ganz unbefangen weiter, bis es endlich hieß, schon Lykurg habe regelmäßig die „Prophetin" bestochen, wenn er sich in Delphi seine Gesetze bestätigen ließ[3]). Jedenfalls ist wenigstens dem Lysander die wirklich versuchte Bestechung der Pythia mißlungen. Derjenige Zustand Delphis endlich, wie er sich beim heiligen Kriege und beim Druck Philipps von Mazedonien bildete, kann unmöglich mehr als ein regelmäßiger betrachtet werden. Im Grunde aber war es seit anderthalb Jahrhunderten oft nicht viel anders gewesen. Das Orakel, welches früher hatte zwischen streitenden Staaten Schiedsrichter sein können, wurde in die Kämpfe der Griechen hineingerissen, bis es sich beim Anfang des peloponnesischen Krieges geradezu auf die spartanische Seite stellte. Menschen und Parteien waren zur Macht gekommen, welchen an dem Gott und seinen Sprüchen vielleicht innerlich nichts, aber äußerlich um so viel mehr gelegen war, und welche ihn um der Wirkung willen durchaus auf ihrer Seite haben wollten. Die Folge war, daß Apollon im Tempel und auf der Terrasse von Delphi jene Masse von Anathemen dulden mußte, welche größernteils Siege von Griechen über Griechen verherrlichten.

Wenn nun Plutarch[4]) recht berichtet wäre, so hätten sich in den frühern Zeiten die Orakel dem Druck der Mächtigen vorzüglich durch jene

---

[1]) Herodot VI, 66.
[2]) Ebd. V, 63.
[3]) Polyän I, 16.
[4]) De Pyth. oracc. 26.

Dunkelheit ihrer Bescheide entzogen, d. h. es werden ihnen ganz naiv Rücksichten der Furcht zugetraut. Den Leuten eines Orakels habe es nicht dienen können, Mächtige und Tyrannen zu erzürnen; Apollons Diener und Propheten sollten nicht durch Böse den Untergang erleiden u. s. w.; da habe denn der Gott das Wahre keineswegs aufgehoben, sondern nur dessen Offenbarung „seitwärts gewendet (*παρατρέπων*)". Es würde indes schwer fallen, einen einzigen Bescheid namhaft zu machen, welcher notwendig oder auch nur mit Wahrscheinlichkeit auf diese Weise zu erklären wäre. Auch konnte der Bescheid ja völlig verweigert werden, wenn beim vorausgehenden Opfer das Tier sich nicht auf ganz besondere Weise verhielt, und aus den Worten der betreffenden Nachricht[1]) scheint hervorzugehen, daß dieser Fall leicht zu haben war; dann aber „führte man die Pythia nicht herbei".

Glücklicherweise gibt es ein sehr vollständig erzähltes Beispiel von Schicksalsfragen, Bescheid und Deutung, aus welchem jeder Leser sich über diese ganze Sache diejenige Aufklärung verschaffen kann, die seiner Anlage, Bildung und Stimmung gemäß sein wird: die Geschichte von den athenischen Boten in Delphi vor der Schlacht bei Salamis[2]).

Auch gewaltsame Deutung eines Zukunftsorakels zum eigenen Vorteil ist nicht ohne Beispiel. Einst hatten Aetolier unter Anführung des großen Diomed Brundusium gegründet; später (man erfährt nicht, wann) durch die Appuler vertrieben, hatten sie sich an Orakel gewandt und den Bescheid erhalten: denjenigen Ort, den sie wieder erreichen würden, sollten sie auf ewig besitzen. Ihre Gesandten erscheinen nun in Brundusium und verlangen unter Kriegsdrohung die Zurückgabe der Stadt, werden aber von den Appulern, welche diesen Spruch vernahmen, getötet und innerhalb der Mauern begraben: „das sei nun jener ewige Wohnsitz." Damit blieb den Appulern die Stadt, und noch spät wollte Alexander von Epirus keinen Krieg mit ihnen aus Achtung vor diesem Hergang, antiquitatis fata veneratus[3]).

Das Hauptgebiet der Orakel war aber nicht die Weissagung, sondern der Bescheid im weitern Umfange des Wortes. In den weitmeisten Fällen sagt das Orakel nicht, was geschehen wird, sondern es ordnet

[1]) Plutarch, de defectu oracc. 46.

[2]) Herodot VII, 140—143.

[3]) Justin XII, 2.

an[1]); auch auf gestellte Zukunftsfragen wird öfter gar nicht geantwortet, sondern sofort etwas befohlen. Schon in der Urzeit kann für ein mantisch gesinntes Volk das Heiligtum, welches eine Grotte, eine dampfende Erdspalte barg, der gegebene Zufluchtsort gewesen sein, wenn man der Wirkung des häuslichen Bittopfers an die Gottheit nicht sicher war und dem herumziehenden oder seßhaften Mantis oder Traumdeuter nicht mehr genug Vertrauen schenkte; dort draußen im Berg- oder Waldheiligtum wartete derjenige Mann, aus welchem vielleicht in der Folge der Priester wurde. Und jene Anfragen umwohnender Bauern und Kleinstädter, auf welche wir in der Spätzeit sogar Delphi und Dodona reduziert finden, waren vielleicht auch schon die frühesten gewesen: die Ermittlung verlorener oder gestohlener Sachen, die Beratung des Kranken oder seiner Angehörigen um Genesung[2]), Fragen über ein Geschäft, über Ankauf eines Sklaven[3]), über Eheschließung und Nachkommenschaft[4]), Seefahrt, Fruchtbarkeit des Jahres u. s. w. Zwischenhinein war dann jene Erhebung einer Anzahl von Hauptorakeln erfolgt, es kam die Zeit, da „mächtige Städte, hochstrebende Könige und Tyrannen" dieselben beschickten, da Herrscher über Dauer, Gefahren und Ausgang ihres ganzen Hauses anfragten, und auch ihnen wurde nicht immer die Zukunft verkündet, sondern irgend ein Verhalten vorgeschrieben.

Unter den Bescheiden der Orakel, vorzüglich des delphischen, sind zunächst die Kultbescheide von hohem Interesse; sie ersetzten der Nation die sonst völlig mangelnde kirchliche Autorität. Nicht etwa die theologische oder dogmatische! Denn mit irgend einer Lehre oder einem allgemeinen Glaubenssatz haben sich die Orakel niemals abgegeben; wohl aber wußten sie, wie bereits bemerkt, bei Landesunglück Rat darüber, welches Gottes oder Heros Zorn zu sühnen sei durch bestimmte, oft schwere Opfer oder durch einen neuen Dienst oder Herstellung eines alten, welche Sühnungen von Toten, zumal gewaltsam Umgekommenen[5]), zu vollziehen seien u. s. w.

---

[1]) Sehr auffallend bei Pausan. VIII, 39, 2 die delphische Anweisung an die Oresthasier zur Aufopferung für die Phigalier, 658 v. Chr.

[2]) Beides in Bleitafeln von Dodona.

[3]) Plutarch, de Phyth. oracc. 26. 28.

[4]) Herodot IX, 33. — Parthenios, narrat. c. 1. Gewiß eine der häufigern und wichtigern Fragen.

[5]) Plutarch, de sera num. vind. 17. — Von den häufigen Bescheiden über Sühnung und Verehrung von Heroen ist schon die Rede gewesen. Den Megarern ist einst (Pausan. I, 44, 9) der Umbau eines

Schon in alter Zeit ist eine so wichtige Kultstätte wie die des Trophonios bei Lebadea einzig auf delphische Weisung hin aufgefunden worden. Theoretisch haben die Orakel freilich nie den Anspruch gemacht, über den Gottesdienst der Hellenen eine Oberaufsicht zu führen oder in diesen Dingen eine höhere allgemeine Weisheit zu besitzen, allein man traute ihnen von allen Seiten eine solche zu. In angstvollen Augenblicken trat man vor sie und erhielt dann in der Regel eine Weisung, deren Folge, wie oben gesagt, eine Beruhigung der Gemüter in einer ganzen Stadt war; aber auch in ruhigen Zeiten fragte man über gottesdienstliche Entscheidungen aller Art am sichersten ein Orakel an um zu erfahren, ob man damit der Gottheit erwünscht sei. Schon die Pelasger fragten einst in ihrem alten Dodona, ob sie die von draußen („von den Barbaren") gekommenen Götternamen anwenden sollten; da antwortete das Manteion, sie sollten dieselben brauchen[1]. Solches, und nicht etwa Anfragen und Antworten über das Wesen der Götter war der wahre Verkehr in jenen Heiligtümern, und wo eine Frage und ein Spruch irgend theologisch lauten, ist entweder die Nachricht erdichtet oder sie stammt aus einer ganz späten Zeit, da Literaten auch dergleichen vor die Orakel verschleppt haben mögen. Geschah doch dies sogar mit historischen Fragen, als z. B. Kaiser Hadrian den Gott von Delphi damit bemühte, ihm die wirkliche Heimat und den Vater des Homer zu offenbaren[2]. Welch ein ganz anderer Ernst muß einst in den Anfragen gewaltet haben! Die Kerkyräer, als sie sich nach Dodona wandten um zu erfahren, welchem der Götter sie opfern sollten, damit sie unter sich einig würden, waren vielleicht am Vorabend der entsetzlichen Parteikämpfe des Jahres 427 angelangt und wußten: wenn kein Gott hilft, so beginnt der Entscheid zur Ermittlung des Stärkern!

So wie die Orakel keine theologische oder dogmatische Instanz sind, so auch keine moralische; sie künden keine sittlichen Wahrheiten, und die sieben Sprüche, welche im Tempel von Delphi in goldener Schrift zu lesen waren, stammten nicht von Apollon, sondern von den sogenannten sieben Weisen und mögen erst in einer Zeit angebracht worden sein, da das Heiligtum überhaupt mit allem, was die Griechen begeisterte, in Ver-

Heroengrabes befohlen worden; es war ein bloßer Erdaufwurf, ein Hünengrab gewesen und wurde nun zu einem Bau in Muschelkalk.

[1] Herodot II, 52.

[2] Certamen Homeri et Hesiodi, p. 5.

bindung gesetzt wurde. Auch das Wissen und Entdecken fand sich ein und durfte sein Weihgeschenk darbringen; der große Hippokrates stiftete die eherne Nachbildung eines menschlichen Skelettes[1]). Die Orakel hatten vollends nicht die Absicht der sokratischen Ethik, die Menschen „besser zu machen"; erst der rationalistisch gesinnte Ephoros[2]) meint, Apollon habe einst gemeinsam mit Themis Delphi gegründet zur Verbreitung milderer Sitte (ἡμερότης) und Vernunft (σωφρονίζειν); bisher hatte wohl niemand angenommen, daß der Gott irgend einem Menschen, dem fragenden oder einem andern, eine andere Gesinnung eingeben, ihn sittlich ändern würde. Fragen von Frevlern oder im Auftrag von solchen wiesen die Orakel allerdings ab oder beantworteten sie auf eine Weise, welche dem Frager das Wiederkommen verleiden konnte[3]). Gerne möchten wir den in einer späten Quelle[4]) berichteten schönen Spruch an den Boten von Sybaris für echt halten, als dort am Altar der Hera ein Kitharöde von dem wütenden Volk ermordet worden war, und dann beständig Blut nachfloß: „Weg von meinem Dreifuß! Der Mord, der rings von deinen Händen träuft, verscheucht dich von der steinernen Schwelle! dir gebe ich keinen Bescheid usw." — Die mächtigste Entrüstung eines Orakels aber, von welcher wir wissen, ist die des Apollon im Didymäon von Milet[5]) über eine Anfrage der Kymäer zur Zeit des Cyrus: sie haben gewagt, den Gott zweimal um Vollmacht zu bitten zur Auslieferung eines Flüchtlings an den Perserkönig, und beide Male hat Apollon in seinem Ingrimm bejaht, damit die Kymäer, welche sich der Asylpflicht entziehen wollen, um so sicherer untergehen und nie mehr das Orakel mit Auslieferungsfragen behelligen mögen. Bei der Naivetät des griechischen Egoismus und bei der geringen Meinung von der Heiligkeit der Götter darf man sich jedoch nicht einmal wundern über das Vorbringen von wahrhaft unmoralischen Fragen, so wenig als über die unmoralischen Gebete. Noch einer der Mitredner in Plutarchs Schrift „von der Abnahme der Orakel" — seines

[1]) Pausan. X, 2, 4.

[2]) Bei Strabo IX, p. 422.

[3]) Vergl. Herodot VI, 86 das berüchtigte Beispiel des Glaukos.

[4]) Aelian V. H. III, 43. Der folgende Spruch c. 44 ist offenbar nur einer von den sinnreich erfundenen.

[5]) Herodot I, 159. Das spätere Verhalten des didymäischen Orakels zur Zeit der Perserkriege war freilich der Art, daß es auch auf jene frühere Aeußerung einen Schatten zurückwirft.

Zeichens ein Cyniker — klagt (Kap. 7) darüber, daß Leidenschaften und Schäden der Seele, welche man vor anständigen und gesetzten Leuten verberge, vor der Gottheit breit und deutlich ausgekramt würden, es werde nicht nur angefragt über verborgene Schätze und über (bevorstehende) Erbschaften, sondern auch über ruchlose Ehebündnisse; den Gott aber führe man dabei aufs Eis wie einen Sophisten; — „kein Wunder, wenn die göttliche Vorsehung die Orakel überall zusammenpackt und sich damit von dannen macht."

Endlich sind lächerliche und völlig bornierte Fragen zwar sicher an die Orakel gerichtet worden, aber die paar Ueberlieferungen davon sind erfunden, um irgend einen Menschen oder eine Bevölkerung zu verhöhnen. So sollen die Leute von Astypaläa dem Apollon von Delphi geklagt haben, daß auf ihrer Insel die Hasen so sehr überhand nähmen, worauf Pythia ihnen den Bescheid gab, Hunde zu halten und auf die Jagd zu gehen, was dann den besten Erfolg hatte, indem schon im nächsten Jahre sechstausend Hasen gefangen wurden[1]). Eine sehr törichte Frage aber ist leider nur zu sicher bezeugt: Sokrates hat seinen Chärephon nach Delphi — zwar nicht gesandt, aber doch wohl mit Willen gehen lassen, allwo dieser fragte: ob es einen weisern Menschen gebe als Sokrates? worauf Pythia antwortete: nein, keinen weisern[2]). Es genügt, sich die Mienen der „Männer von Delphi" bei dieser Zumutung auszumalen, ferner, wie Sokrates dann den Bescheid für bare Münze nimmt, darob tief nachsinnt und endlich bei den Athenern aller Stände herumgeht, um ihnen darzutun, daß sie nicht weise seien.

Allein neben solchen Tatsachen gewährt uns die Ueberlieferung auch wieder das Anmutige. Telesilla von Argos, angesehenen Hauses, aber kränklich, sendet an ein (gewiß apollinisches) Orakel, um Genesung zu erlangen und erhält den Bescheid: sie möge sich dem Dienst der Musen

[1]) Athen. IX, 63. — Eine Spottantwort auf eine törichte Frage der Habsucht ebd. V, 60.

[2]) So die sogen. platonische Apologie (21 a), welche doch wahrscheinlich die echte Verteidigung des Sokrates vor dem Gerichte wiedergibt. — Den Xenophon wies Sokrates in dessen eigener Angelegenheit nach Delphi, Anab. III, 1, 5. — Daß später dem Aristoteles in Delphi irgend welche Ehren zuerkannt wurden, geht aus dessen Brief bei Aelian (V. H. XIV, 1) hervor; allein dies muß durch eine dortige politische Behörde geschehen sein, da ihm nach Alexanders Tode jene Ehren wieder entzogen werden konnten.

weihen. Sie folgte dem Gott und übte Gesang und Harmonie und genas und wurde die Bewunderung der Frauen; in der Folge als Heldin an deren Spitze trieb sie die in der Stadt Argos eingefallenen Spartaner zurück[1]).

Doch wir kehren noch einmal in die frühere Zeit zurück, zu einer der größten und segensreichsten Wirkungen der Orakel: ihren Bescheiden bei Aussendung von Kolonien. Für die der Jonier war wohl einst die Stimme Apollons im Didymäon bei Milet, für alle Griechen dann vorzüglich die des Gottes von Delphi entscheidend. Es war eine große Ausnahme und das Zeichen eines leidenschaftlich verbitterten Gemütes, wenn der spartanische Königssohn Dorieus (um 520 v. Chr.) mit seinen Genossen nach Libyen ausfuhr, ohne in Delphi gefragt zu haben[2]). Bei diesen Dingen hebt die Verklärung an, welche in neuerer Zeit durch die begeisterte Darstellung bei Curtius dem Orakel zuteil geworden ist. Jene zum Aufsuchen einer neuen Heimat getriebenen Scharen, wie sie sich besonders seit dem VIII. Jahrhundert aufmachen, finden bei Apollon uneigennützigen Rat und Weissagung über ihre Richtung und ihre Zukunft, und dies Jahrhunderte hindurch. Hieran ist ganz unmöglich vorüberzukommen ohne die Annahme, daß die „Männer von Delphi" sich nach Kräften die irdische Kunde über die Küstenlande der Thalatta bis in die weiteste Ferne verschafft haben, bestenteils wohl durch dankbare Festpilger aus den allmählich entstandenen Kolonien selbst. Wer bei Herodot (IV, 150 bis 164) auch nur die reiche und vollständige Erzählung über die Gründung und Sicherung von Kyrene unter der langen und unablässigen Mahnung des Gottes von Delphi vernommen hat, kann genau wissen, was hierüber zu denken ist. Jene Delphier mochten sich als Stimmen ihres Gottes fühlen, wenn die Boten solcher Scharen vor sie traten, und zugleich als Fürsorger ihrer Nation. Und inzwischen, und wohl in Verbindung mit dieser Sammlung von Kunden der weiten Welt, wird dann Delphi von selbst schon durch das alles, was man allmählich von ihm erwartete und verlangte, zu jener freien, allgemeinen Autorität geworden sein, deren Beispiel in gar keiner andern Bildungswelt mehr vorgekommen ist. Es mag von dem Vielen, was durch Curtius dem Wissen und dem Rat von Delphi zugewiesen worden ist, dieses und jenes abzustreiten sein,

[1]) Plutarch, de mulierum virtt. 4. | [2]) Herodot V, 42 ff.

aber die Gesamttatsache bleibt, und zwar als eine der edelsten in der ganzen Geschichte höhern Gebens und Empfangens.

Das spätere Altertum, welches zur Zeit des Erlöschens der Orakel sich unparteiische Rechenschaft über diese ganze Erscheinung geben konnte, erkannte die große Hauptrichtung derselben in den Bescheiden über den Götterdienst und über Gründung von Städten (d. h. Kolonien), wobei der Zukunftsweissagung gar nicht gedacht wird[1]. Bei Plutarch[2] sagt ein Mitredner: „wenn ich erwäge, von wie großen Gütern dies (delphische) Orakel für die Hellenen Ursache geworden ist, in Kriegen, bei Stadtgründungen, bei Seuchen und Hungersnöten, dann wird es mir schwer, Auffindung und Ursprung desselben nicht der Gottheit und der Vorsehung, sondern dem Zufall zuzuschreiben."

Jenes Erlöschen der meisten Orakel und die starke Abnahme auch der Befragung von Delphi hatte Ursachen aller Art, zunächst die völlige Entvölkerung Griechenlands seit den letzten Jahrhunderten vor Christus. „Wem käme es doch zugute[3], wenn in Tegyra ein Orakel wäre wie früher, oder zu Ptoon, wo man den Tag über gerade etwa noch einem Hirten begegnet?" Sodann konnten ja auch in der Erde jene geheimnisvollen Kräfte und Dämpfe abgenommen haben, so wie Flüsse versiegen, etwa durch Erdbeben[4]. Als Hauptgrund aber ist zu betrachten, daß die große Zeit der Orakel, da Könige und Poleis um ihr ganzes Dasein und Gedeihen zu fragen kamen, längst und unwiederbringlich vorüber war, und daß nur noch ganz vereinzelte Anfragen Mächtiger — diese freilich bis an das Ende der heidnischen Zeit — vorkamen, zwischen lauter Konsultationen der ländlichen Ummwohnerschaft und anderer geringer Leute von nahe und ferne. Wer aber eine Zunahme der Aufklärung als Grund annehmen wollte, wie etwa einer der Zwischenredner bei Cicero: „homines minus creduli esse coeperunt" — der würde sich stark irren. Die Orakel, welche eine Reise und größere Ausgaben voraussetzen für jeden, der nicht sozusagen an Ort und Stelle wohnte, traten zurück neben der

[1] So die bekannte Stelle bei Strabo, XI, p. 419: *ἡ μὲν οὖν ἐπίνοια αὕτη τῆς τε τῶν πόλεων κτίσεως καὶ τῆς τῶν κοινῶν ἱερῶν ἐπιτιμήσεως* . . . Ohne Zweifel mit Recht als Glossem, vielleicht erst aus christlicher Zeit, an den Rand verwiesen, gewährt sie doch ein wichtiges Gesamturteil.

[2] Plutarch, de defectu oracc. 46.

[3] Ebd. 8. 44 u. a. O.

[4] Cicero, de divin. I, 19. II, 57.

sonstigen massenhaften Erkundung der Zukunft und übrigen Divination mit Beihilfe von Vermittlern jeder Art. Man höre nur in Lucians „Götterversammlung" (Kap. 12) den Tadelgott Momos:

„In Cilicien orakelt Amphilochos und betört die Leute um bloße zwei Obolen; aber auch du, Apollon, bist nicht mehr in sonderlichem Ansehen, sondern schon weissagt jeder Stein und jeder Altar, den man mit Oel beschüttet und mit Kränzen behängt, und der sich eines Goeten (d. h. eines Mantis der verdächtigsten Art) erfreut. In Olympia heilt die Statue des Athleten Polydamas, auf Thasos die des Theagenes die Fieberkranken, und dem Hektor opfert man zu Ilion und dem Protesilaos gegenüber auf dem Chersonnes. Freilich, seitdem unser (der Götter) so viele geworden, nimmt Meineid und Tempelraub nur zu, und man verachtet uns gänzlich und tut wohl daran." — Und um dieselbe Zeit war vielleicht die alte Fragestätte des Trophonios beim böotischen Lebadea erst neu so montiert worden, wie Pausanias (IX, 39) sie vorfand, als er in den unterirdischen Räumen die Zukunft (τὰ μέλλοντα) erfuhr[1]).

[1]) Das berühmte Orakel in Libyen, das Ammonium, ist hier deshalb außer Betracht geblieben, weil der unbestreitbare Tatbestand — die sehr frühe Befragung eines afrikanischen Orakels durch Griechen — nur in eine Reihe von Fragen und hypothetischen Antworten hinausführt. In einer jenseits von aller sichern Aufzeichnung gelegenen Zeit, da aber eine Seefahrt in solche Ferne jedenfalls noch etwas sehr Gefürchtetes war, gewinnt die Kunde von dieser Weihestätte eine rätselhafte Macht über griechische Bevölkerungen; die Fahrt wird offenbar häufig gewagt, und Ammonsdienst verbreitet sich dann im Peloponnes und über denselben hinaus. Daß inzwischen seit Psammetich Aegypten sich den Griechen öffnete und daß griechische Pflanzstädte im Küstenland westlich vom Nil entstanden und den Dienst des Ammon annahmen, sind nur sekundäre Förderniſſe dieses Herganges. — Nach herrschender Annahme lag die Oase mit dem Ammonium früher am Meere, welches sich erst seither scheint davon zurückgezogen zu haben. — Bekannt ist die ganz besondere Ammonsandacht der Lakedämonier, zu deren Steigerung sie noch von Lysander angewiesen wurden, Pausan. III, 18, 2. Derselbe wollte sogar den Gott im Traum gesehen und dessen Rat im Kriege genossen haben. Auch die Elier, welche doch ihren olympischen Zeus so nahe hatten, befragten seit den ältesten Zeiten das Ammonium, und man sah dort die von ihnen geweihten Altäre, deren Inschriften Anfrage, Bescheid und die Namen der Fragenden verewigten. Pausan. V, 14, 7. — Der Besuch Alexanders des Großen bleibt trotz aller Nachrichten in dem Hauptmotiv ein Geheimnis; sicher ist nur, daß ihm enorm viel daran gelegen war, sonst würde er nicht in die libysche Wüste gegangen sein in einer Zeit, da an seiner um Wochen verlängerten Abwesenheit das Schicksal Asiens hängen konnte.

Fünfter Abschnitt.

Zur Gesamtbilanz des griechischen Lebens.

Zur Gesamtbilanz des griechischen Lebens.

Nur mit vielen Beschränkungen und Vorbehalten wird sich auch bei einem urkundenreichen Volke die wirklich herrschende, durchschnittliche Ansicht des Lebens feststellen lassen. Im strengern Sinn würden hiezu nur diejenigen Aussagen tauglich sein, welche erweislich einem großen Kreise, ja der Gesamtheit des betreffenden Volkes entsprachen und zugleich verständlich waren, vor allem die öffentliche Dichtung, bei den Griechen also zunächst der epische Gesang der Aöden und das attische Drama. Nun sind bei der Ausbreitung des griechischen Geistes nach allen Weiten, Höhen und Tiefen eine gewaltige Fülle von Sondermeinungen entstanden, welche wohl wesentlich griechisch und oft sehr hohe Zeugnisse vom geistigen Vermögen der Nation sind, aber keineswegs dem Ganzen derselben entsprechen und schon unter sich die stärksten Widersprüche bilden können. Sie machen sich absichtlich, auch als eigentliche zusammenhängende Lehre geltend, während die Volksmeinung eher beiläufig und ohne Willen zu Tage tritt. Die „Ansicht des Lebens" aber ist an sich ein sehr weiter Begriff, welcher sich gleichwohl ohne Schaden nicht verengern läßt. Seine eine Grenze wird sein die Meinung vom Werte der Götter (nämlich von ihrer Macht und ihrem Willen) und vom Jenseits; dann wird die ganze Sittlichkeit zur Betrachtung kommen, d. h. der ganze Kampf des einzelnen gegen Selbstsucht und Leidenschaften, soweit ihn die Nation als richtig empfindet; weiterhin wird das Wünschen und die Reihenfolge seiner Gebilde zu untersuchen sein, die sogenannte „Lokation" der Güter des Menschenlebens; den Schluß aber bildet die Meinung der Nation von dem Werte eines so vielfach bedingten Lebens überhaupt. Neben sehr vorzüglichen Darstellungen dieser ganzen Kette von Phänomenen, worunter Nägelsbachs „Nachhomerische Theologie" (1857) noch immer einen hohen Rang behauptet, bescheiden wir uns gerne, einige Nachträge und Randglossen zu liefern und nur das Ende mit einiger Ausführlichkeit zu behandeln.

Von den Göttern und von dem, was sie den Griechen waren, ist schon die Rede gewesen. Die Religion war trotz aller Anstrengungen der Philosophen ein Polytheismus geblieben und hatte es bleiben müssen schon aus Sorge vor dem Zorn der Einzelgötter, wenn deren Dienst vernachlässigt wurde; ferner hatte sich das Stärkste, was es gab, die Polis, mit dem größten Ernst dieses Tatbestandes angenommen, und der Kultus hatte sich mit aller volkstümlichen Lebensfreude verbündet. Eine bildende Kunst ohne Gleichen schien diese Götterwelt und den daran hängenden Mythus auf ewige Zeiten gesichert zu haben. Allein den Göttern fehlte die Heiligkeit, d. h. das, was sie zu Vorbildern der menschlichen Sittlichkeit hätte machen müssen, und die Furcht vor ihnen war im ganzen keine Ehrfurcht. Auch war die ganze Religion ohne alles lehrende Element und ohne Priesterstand. Von der Sorge vor dem Jenseits gingen dunkle, oft sehr heftige Stöße aus, aber ungleich und mehr auf geängstigte Individuen als auf das Volk.

Zum Ersatz soll dann freilich die Polis das Eins und Alles gewesen sein als Erzieherin der Griechen zur Sittlichkeit. Diejenige Eigenschaft, welche sie im einzelnen Bürger zu entwickeln hat, ihr Korrelat, heißt Trefflichkeit (*ἀρετή*) [1]. Wenn unter den Motiven des Handelns bei den Griechen der rein menschliche Bezug auf Wohl und Wehe der andern kaum irgendwie betont wird, sollen wir annehmen, daß die Pflichterfüllung innerhalb der Polis dies ganze Gebiet tatsächlich mit erledigt habe. Nun sind aber zunächst nicht alle Menschen Bürger in dem dabei vorausgesetzten Sinne; Weiber, Kinder und vollends Metöken und Sklaven sind es nicht und sollten doch auch ihre Sittlichkeit haben. Außerdem aber hat die Polis von den Zeiten an, da sie jene Ansprüche erhob, neben vieler und großer Hingebung an das allgemeine doch in Wirklichkeit solche Zustände entwickelt, daß Angriffe und Gegenwehr unter den Bürgern selbst die heftigsten Leidenschaften hervorriefen und Entschuldigungen dafür erfanden. Schon das früheste historische Bild von Staat und Recht, wie sie in der alten Zeit wirklich waren, nämlich der in Hesiods „Werken

[1]) Es gibt keine höhere Trefflichkeit als die, welche sich in Beziehung auf den Staat offenbart; so meint es Plutarch, comparatio Aristid. cum Catone, c. 3: *ὅτι μὲν δὴ τῆς πολιτικῆς ἄνθρωπος ἀρετῆς οὐ κτᾶται τελειοτέραν, ὁμολογούμενόν ἐστι.* Wie dies näher zu verstehen, lehrt sein Zusatz: Die meisten betrachten als ein nicht unwichtiges Fach (*μόριον*) dieser Trefflichkeit die Oekonomik.

und Tagen" geschilderte Zustand, ist eine Welt voll Unbill, und der Dichter erweckt Glauben, so persönlich auch sein Accent lautet. Zugleich ist er, was kein Priester sein konnte, der ehrwürdige früheste Sittenlehrer seiner Nation, und es wäre ihr Heil gewesen, wenn sie ihm mehr gehorcht hätte.

Die Ethik der Philosophen ist dann allerdings ein wichtiges Denkmal des griechischen Geistes als solchen, auch hat sie bis zu einem gewissen Grade ein Element der allgemeinen Bildung werden und in das Tagesgespräch eindringen können; allein auf das Volk und auf das Verhalten im Leben hat sie offenbar wenig eingewirkt. Einen Hauptausgangspunkt verdankt übrigens die philosophische Ethik einem schon vor ihr vorhandenen wirklich volkstümlichen Ideal: der Mäßigung oder Sophrosyne. Diese tönt dann durch die ganze Ethik hindurch als beständige Mahnung auf ein Mittleres (μέσον) zwischen zwei Extremen, ursprünglich aber ist sie der natürliche Niederschlag, wie er sich aus der Betrachtung von Göttern, Weltlauf und Schicksalsglauben bei den besonnenern Griechen bilden mußte. In jeder Nation sammelt sich ein gewisses Kapital von Ueberzeugungen ähnlicher Art an, dessen Verwalter diejenigen sind, welche im Lauf des Lebens etwas erfahren haben. Bei den Griechen ist die Sophrosyne der negative Pol, der Zügel, so wie die Kalokagathie der positive Pol und der Sporn ist; wie weit sie im Leben wirklich geherrscht hat, darüber müßte eine sichere Anzahl deutlich überlieferter Fälle in Parallele mit nichtgriechischen Völkern entscheiden; als erweisliche und hohe Kraft wird man sie am ehesten in der griechischen Kunst und Poesie lebendig finden. Sie wird dann wiederum aufgezählt unter den platonischen Kardinaltugenden[1]), welche nur bekanntlich sehr mangelhaft aus Eigenschaften der Sittlichkeit, des Intellektes und des Temperamentes coordiniert sind[2]). Als eine wesentlich den Hellenen eigene Tugend wird die Mäßigung in allen Dingen,

[1]) Gerechtigkeit, Mäßigung, Weisheit und Tapferkeit. Hauptstelle: Plato, de legibus I, p. 630 b. ff., wo außerdem auch über die Stufenreihe dieser Tugenden verhandelt wird, sowie über diejenige der wesentlichen Erdengüter.

[2]) Nicht erst Schopenhauer hat Kritik daran geübt, sondern schon Menedemos (Plutarch, de virtute mor. 2) und Ariston von Chios, sowie auch König Agesilaos (Plutarch, apophthegm. regum s. v. Agesil.). — Die Adjektiva zu den vier Tugenden gibt z. B. Plutarch, Demosth. 1: ἄνδρα δίκαιον καὶ αὐτάρκη καὶ νοῦν ἔχοντα καὶ μεγαλόψυχον.

besonders im Hinblick auf die Wechselfälle des Schicksals gerühmt im Gespräche des Solon mit Krösos, freilich noch nicht in der Redaktion des Herodot, sondern erst in derjenigen des Plutarch [1]).

Das Lob solcher Eigenschaften in Beziehung auf eine bestimmte Nation hat jedoch seine zwei Seiten. Zunächst macht es dem betreffenden Volk immer eine gewisse Ehre, daß es solche Ideale wenigstens als die seinigen proklamiert hat; bei näherm Zusehen aber hat dasselbe mehr nur eine Art von Bewußtsein gehabt, daß es so und so hätte empfinden und handeln *sollen*, indem es eher den Geschmack für das Gute als die Kraft dazu besaß. Sodann veranlaßt uns der Hochmut und Eigenruhm der Griechen insbesondere, in jedem Fall näher aufzumerken und namentlich den Athenern nicht alles als bare Münze abzunehmen, womit sie sich gerühmt haben. Es ist immer schon nichts Kleines, daß erleuchtete Griechen wenigstens die Stimme des Gewissens, das „ungeschriebene Gesetz", als Regel des Handelns aufgestellt haben [2]).

Freilich alle Ethik der philosophischen, literarischen und rhetorischen Zeit tritt für die Nachwelt, d. h. für das Gefühl der seitherigen Völker des Abendlandes in den Schatten neben der edeln und — trotz aller Leidenschaft und Gewalttat — so reinen homerischen Welt. Hier waltet eine noch nicht durch Reflexion zersetzte Empfindung, eine noch nicht zerschwatzte Sitte, eine Güte und ein Zartgefühl, woneben das ausgebildete Griechentum mit all seiner geistigen Verfeinerung seelisch roh und abgestumpft erscheint. Was diese spätere Zeit noch vom Bessern festhielt, verdankte sie im Grunde dem Weiterleben Homers und seiner Ausbildung der mythischen Gestalten. Ohne ihn würden auch Aeschylos und Sophokles die Hoheit ihrer vorzüglichsten Charaktere nicht mehr erreicht haben. Die sittengeschichtliche Bedeutung der Tragödie wäre indes nicht hier, sondern in einem andern Zusammenhang zu erörtern. Was hier weiter folgt, sind nur fragmentarische Betrachtungeu über einzelne herrschende Züge des griechischen Charakters, wie sie sich ausbildeten neben einer Religion und unter der Herrschaft einer Polis, wie beide wirklich waren.

[1]) Vergl. Herodot I, 32 mit Plut. Solon. 27.

[2]) Aristot. Rhet. I, 15, 8. — Rhetor. ad Alexandrum I, 4. Wogegen freilich andere, wie Archelaos (Westermann, Biogr., p. 412), meinten: *τὸ δίκαιον καὶ αἰσχρὸν οὐ φύσει εἶναι ἀλλὰ νόμῳ.* — Aehnlich Pyrrhon, der Skeptiker (ebd. p. 438): *μηδὲν φύσει αἰσχρὸν ἢ καλὸν, ἀλλ' ἔθει καὶ νόμῳ.*

Für die ganze „Philanthropie" der Griechen z. B. verweisen wir auf die Darstellung bei Nägelsbach. Bei den einzelnen Aussagen aber wäre jedesmal näher zu ergründen, wie vieles von jener aufopfernden Tätigkeit und Freigebigkeit durch den Gebrauch, ja geradezu als Choregie vorgeschrieben und tatsächlich unfrei war, und ob man nicht vollends bisweilen das fabelhafte Lob einer angeblichen „guten alten Zeit" vor sich hat [1]).

Bei jeder Regung nach außen aber, von Polis gegen Polis, trat dann jenes grausame Kriegsrecht ein, von welchem die Griechen doch so gut wußten, daß es wirklich ein grausames und im Grunde törichtes war.

Etwas näher mag hier bei der Rache zu verweilen sein, insofern dieselbe bei den Griechen besondere Züge offenbart. An und für sich ist die eigenmächtige Vergeltung von Erlittenem den Menschen überhaupt eigen, ja schon höhern Tiergattungen, und bei den Griechen sind ohnehin schon die Götter über alle Maßen rachsüchtig. Unter den homerischen Menschen hat das Erbitten und Erflehen des Zürnenden noch Raum [2]); später wird etwa dem großen Alkäos das Wort zugeschrieben, Verzeihung sei besser als Rache [3]). Sonst aber macht sich das weite griechische Gewissen, wie man es kennen lernt, sobald es sich um Herrschaft, Ueberlegenheit, Genuß handelt, auch in der Rache schonungslos geltend und läßt dem siegreichen Egoismus völlig die Zügel schießen. Ein besonderes Urteil können allerdings diejenigen Fälle verlangen, da der Haß ganzer Parteien zu Tat und Vergeltung den Antrieb gegeben hat, und da der einzelne sich und seine Handlungsweise durch eine Vielzahl gebilligt und gedeckt findet. Derjenige Feind z. B., von welchem Theognis [4]) meint, man dürfe ihn erst beschmeicheln, um ihn dann, wenn man ihn in der Gewalt hat, völlig zu verderben, ist ohne Zweifel als Einer von der megarischen Gegenpartei zu verstehen, unter deren Druck und Raub man

---

[1]) So z. B. Isokrat. Areopag. § 31 ff., zu vergleichen mit Pseudo-Xenoph. de re p. Athen., passim.

[2]) Il. IX, 496 ff. — Dagegen ein Beispiel von unerbittlich verweigerter Verzeihung eines Sohnes gegen den Vater im Mythus von Tennes und Kyknos. Konon. c. 28.

[3]) *Συγγνώμη τιμωρίας κρείσσων*, freilich erst bei Diog. Laert. I, 4, 3. — Pittakos, als er den Mörder seines Sohnes frei ließ, hatte gesagt: *συγγνώμη μετανοίας κρείσσων*.

[4]) Theognis 363. — Vergl. auch 341 ff.

leben mußte. Dieser Art sind auch solche Racheakte der Mächtigen, bei welchen sie meinen können, nicht nur für ihre Person, sondern im Sinne ihres ganzen Hauses und Amtes zu handeln und irgend einen Widerstand auf immer zu brechen. Nur muß auch da ein gewisses Maß innegehalten werden, weil man sonst den Neid der Götter erregt, welche doch im Besitz eines Vorrechtes auf ganz große Rache gedacht sind. Die Fürstin Pheretime von Kyrene, nach ihrer entsetzlicheu Bluttat an den Barkäern, wurde bei lebendigem Leibe von den Würmern verzehrt, „denn allzu massive Rache[1]) zieht den Menschen die Eifersucht der Götter zu.“ Dagegen scheint Herodot, der dieses erzählt, die ausgesuchte Rache des Hermotimos von Pedasos an demjenigen, der ihn in der Jugend entmannt und verkauft hatte, völlig zu billigen, obschon dieselbe nur mit Hilfe der ärgsten Verstellung möglich geworden war[2]). Ueberhaupt fehlt es nicht an Aussagen, welche das unbedingte Recht zur Rache feststellen. Dasselbe wird gar nicht selten vor Gericht als vorhanden zugegeben, und man darf den Feind herzhaft und öffentlich hassen. Ein Sterbender überbindet sehr nachdrücklich den Seinigen die Rache an seinem Denunzianten zur Zeit der dreißig Tyrannen[3]).

In der Tragödie ist die Rache durchweg als ein berechtigter Grund des Handelns anerkannt und schadet auch den bevorzugten Charakteren keineswegs, so daß zu schließen ist, Dichter und Zuschauer seien hierüber völlig eines Sinnes gewesen. Allerdings führte schon der Mythus, auf welchen man bauen mußte, die Rache massenhaft mit sich; allein der Ton, in welchem die Dichter dieselbe einführen, zeigt doch öfter eine ganz persönliche Billigung. Der einzige deutliche Vorbehalt, welcher einer sehr bevorzugten Persönlichkeit in den Mund gelegt wird, ist der, daß wenigstens ein Vater sich nicht am Sohn rächen soll[4]), und so Oedipus nicht an Polyneikes. Man prüfe aber das ganze Verhalten dieses vom Dichter mit höchster Sympathie vorgeführten „Oedipus in Kolonos“; sein Hingang entspricht genau dem eines mittelalterlichen Heiligen, dessen Grab

---

[1]) *Αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι*, Herodot IV, 202. 205. Ein ähnliches Urteil bei Anlaß der Antigone Pausan. IX, 17, 4: *αἱ ὑπερβολαὶ τῶν τιμωριῶν.*

[2]) Herodot VIII, 105. 106.

[3]) Lysias, orat. XIII, 4 und besonders 42 (adversus Agoratum).

[4]) So Antigone in ihren Worten an den Vater, Soph. Oed. Kol. 1189 ff.

ja ebenfalls dereinst zum Segen für Ort und Landschaft werden wird, und nun möge ein solcher christlicher Dulder, wie er sich in der betreffenden Legende äußert, verglichen werden mit dem blinden König von Theben. Schon eine völlig profane Dichtung der neuern Zeit würde ihn nicht so ohne jeden Zug wehmütiger Versöhnlichkeit von hinnen scheiden lassen.

Euripides vollends redet mit der unbedingten Rachsucht mehrerer seiner Hauptgestalten seinen Zuschauern offenbar ganz nach dem Herzen. Zwar Hekabe, welche nach ihrem Tode (laut dem Mythus) in einen Hund verwandelt worden, ist im Drama wegen ihrer schrecklichen Rache an Polymestor scheinbar preisgegeben, allein ihre heftigsten Worte tönen doch, um in den Athenern einen stillen Widerklang zu finden. Auf Agamemnons Frage (V. 754): „Was verlangst du von mir? etwa Freiheit? die würde dir leicht gewährt" — erwidert sie „Nein! Wenn ich mich an Schurken (κακοῖς) rächen kann, will ich mein ganzes Leben Sklavin bleiben." — Einem Chor wie dem der Bacchen (V. 868 ff., 889 ff.) wird man nichts Anderes als unbedingte Leidenschaft zutrauen, und so auch beim Rachegefühl; allein Euripides macht es uns anderswo, bei Anlaß von idealen, d. h. vom Dichter begünstigten Charakteren so leicht, auf die herrschende Denkweise zu kommen, daß alle weitern Beispiele überflüssig sind. Er hat in seinem Orestes (V. 1100 ff., 1132, 1163 ff.) offenbar keine Ahnung davon, daß er dem merkwürdigen Trio Orest, Pylades und Elektra einen Charakterflecken anhängen könnte, indem dieselben, allerdings vom Tode bedroht, sich noch an Menelaos rächen wollen durch Ermordung der Helena (gegen welche sie keine andere Klage haben als die aller Griechen), Festhaltung und Bedrohung der Hermione als Pfand und Brandstiftung im Königspalast von Argos. Herrlich wäre es freilich, meint Orest, wenn Rettung käme und wir zwar töten könnten, aber selber am Leben blieben (κτανοῦσι μὴ θανοῦσιν)! — Wobei noch hervorzuheben ist, daß alle drei unmittelbar vorher sich untereinander höchst gefühlvoll geäußert haben. Auf solche Offenbarungen hin hört dann auch bei der Betrachtung des wirklichen griechischen Lebens jede Verwunderung auf, wenn sowohl Einzelne als ganze Parteien Vergeltung üben. Daß Phokion im Kerker, bevor er den Schierling trinkt, seinem Sohn aufträgt, seines von den Athenern erlittenen Unrechts nicht eingedenk zu bleiben [1]), kann zwar die

[1]) Aelian V.H. XII, 49. Vergl. Band I, 89. Anm. 3.

Stimme eines edlern Gemütes, aber auch eine bloße Warnung aus Klugheit sein. In enge Beziehung zu der entsprechenden Tugend, nämlich zur Dankbarkeit findet sich wenigstens die Rache gesetzt in einer merkwürdigen Schrift des IV. Jahrhunderts [1]): „Wie es gerecht ist, sich zu rächen an denjenigen, die uns Uebles zugefügt haben; ebenso ziemt es sich, den Wohltätern wieder Gutes zu erweisen.“ Ungerächter Jammer aber ist nur dann ehrwürdig, wenn er den Menschen von Göttern zugefügt worden; Niobe ist die mater dolorosa des Mythus.

Die Philosophie, auch wenn sie sich über die Rache nicht ausdrücklich aussprach [2]), wird immerhin insoweit dagegen gewirkt haben, als sie die Abwendung von der Leidenschaft überhaupt vorschrieb, wie insbesondere die Stoa tat. Diese proklamierte außerdem statt der Vielheit mörderisch verfeindeter Einzelstaaten eine große friedliche Weltgesellschaft, und im Privatleben hat sie wenigstens in einzelnen ihrer spätesten Bekenner sich bis nahe an die Feindesliebe emporgewagt [3]). Nur gerieten manche Stoiker doch sehr aus der Fassung, sobald von Epikur und seiner Schule die Rede war.

Eine andere große Aeußerung des menschlichen Egoismus, das Recht zur **Unwahrheit**, hat, so wie die Griechen es handhabten, ihnen schon bei den Römern die Redensart von einer Graeca fides zugezogen. Es wäre vollkommen eitel, die Quote des bei allen Völkern geübten Lügens und Täuschens mit derjenigen bei den alten Griechen statistisch vergleichen zu wollen, und doch wird man im Hinblick auf die nun folgenden tatsächlichen Angaben nicht umhin können, die Griechen als schwerer belastet

[1]) Siehe Rhetor. ad Alexandrum I, 14, 5 (dem Aristoteles zugeschrieben, wahrscheinlich Werk des Anaximenes von Lampsakos).

[2]) Bei Plato, de re publ. I, p. 335 d, soll der Gute und Gerechte überhaupt niemanden schädigen (βλάπτειν); dies in einer ziemlich umständlichen Auseinandersetzung im Munde des Sokrates.

[3]) Marc. Aurel, εἰς ἑαυτὸν VI, 1: die beste Art der Rache ist, es nicht zu machen wie der Beleidiger. — VII, 15: siehe zu, daß du gegen Unmenschliche nicht so gestimmt werdest, wie diese (gegen die übrigen Menschen) sind. — VII, 22: die, welche uns vollends unwissentlich oder wider Willen geschadet haben, sollen wir lieben. — VII, 26: bei allen, die sich gegen uns verfehlen, sollen wir erwägen, was sie überhaupt für gut oder böse **halten**; dann werden wir uns weder wundern noch erzürnen, sondern jene bemitleiden. Im übrigen haben wir wie die Beleidiger doch nur eine kurze Spanne Lebenszeit vor uns. (Dies in mehrern Varianten.)

zu betrachten. An Lehre und Warnung hätte es auch hier nicht gefehlt; Pythagoras sagte: die Wahrheit reden und wohltätig sein (ἀληθεύειν καὶ εὐεργετεῖν) seien die schönsten Geschenke der Götter, die auch ihrem eigenen Tun am nächsten kämen.

Gerne und ohne allen Vorbehalt wird zunächst einem phantasiereichen und noch jugendlichen Volke zugegeben werden, daß es im Erzählen wirklich Geschehenes und bloß Geträumtes so wenig unterscheiden kann, als dies ein begabtes Kind vermag. Einem Erzähler von gar zu lebhafter Einbildungskraft fiel etwa jemand ins Wort: „und dann erwache ich", als hätte jener im Traume gesprochen [1]). Die Wahrheitsmängel in der griechischen Geschichtsschreibung [2]) werden durch die oft völlig einseitige Darstellung der Geschichte bei manchen Neuern reichlich aufgewogen, und das Voranstellen eines erlauchten alten Namens in einer eben erst verfaßten Schrift war unschuldiger, als dergleichen jetzt sein würde. Anders verhält es sich aber mit Lüge und Wahrheit im großen und kleinen Verkehr des Lebens.

Scheinbar genoß die Wahrheit einen mächtigen Schutz durch das viele und feierliche Schwören, und vielleicht kein anderes Volk hat so reiche „Eidesantiquitäten" aufzuweisen wie die Hellenen [3]). Der Gott Eid (Ὅρκος) hat hier seinen eigenen Mythus; ihm, dem Sohn der Eris, gehört je der fünfte Tag eines Monats; an diesem gehen die Erinyen um und rächen die falschen Schwüre [4]). Allein nun gibt es schon zu denken, daß in wichtigen Fällen die Zeremonie in der auffallendsten Weise gesteigert wurde, ganz als ob dem gewöhnlichen Eide gar nicht mehr getraut worden wäre. In Syrakus gab es einen sogenannten „großen Eid" im Heiligtum der Thesmophoren [5]); in Sparta und wahrscheinlich auch anderswo konnte durch ein bestimmtes Opfer am Altar des Zeus Herkeios

---

[1]) Aristoph. Ranae. 51.

[2]) Spätern Literatoren darf man nicht leichthin glauben, wenn sie bei den berühmten alten Historikern über geflissentliche Unwahrheiten klagen und dieselben sogar auf gemeine Motive zurückführen. — Vergl. z. B. bei Marcellin, Vita Thucyd., Beschuldigungen dieser Art gegen Herodot, Timäos, Philistos und Xenophon, und im zweiten Leben des Thukydides (Westermann, Biogr., p. 201) auch gegen diesen.

[3]) Vergl. C. F. Hermann, Gottesdienstl. Altertümer § 22, sowie § 9, 6, § 21, 9.

[4]) Hesiod, opp. et dies 801. Wie der Meineid in der wirklichen Welt trotzdem grassiert, vergl. 193.

[5]) Das Ritual bei Plut. Dion 56.

(Zeus des Gehöftes) ein Familienglied gezwungen werden, volle Wahrheit zu bekennen[1], wer in der Krypta des Adyton zu Korinth, wo Palämon geheimnisvoll geborgen war, einen Meineid schwur, mußte wenigstens wissen[2], daß er der Strafe nicht entgehen werde; den Wettkämpfern in Olympia wurde das Gewissen geschärft durch einen Eid im Buleuterion vor einem Zeusbilde mit Donnerkeilen in beiden Händen, „von allen Zeusbildern das am meisten zur Erschütterung der Ruchlosen geschaffene", und an der Basis auf einer ehernen Tafel las man überdies Distichen, welche Entsetzen über den Meineidigen bringen sollten[3]. Wenn auf dem Lande die Bauern gegen die „einfältigen" dortigen Götter bereits abgehärtet waren, führte der, welcher von Leuten seines Dorfes einen sichern Eid haben wollte, dieselben in die Stadt, da die Götter innerhalb der Mauern noch „wahrhaftig" seien und alles beaufsichtigen[4]. Freilich in der Ilias war Zeus selber der wahre Meister des Meineids gewesen, und Götter und Göttinnen hatten (wie früher bemerkt) schon bei mäßigen Anlässen den furchtbaren Eid bei der Styx schwören müssen[5], um nur irgend Glauben zu finden; Homer aber wirkte unter den Griechen weiter. Bei irgend einem gegebenen Wort in einem gefahrvollen Augenblick schwört man, im Falle des Meineids samt Kindern untergehen zu wollen, und Lysias zahlt für einen solchen Eid dem Peison ein Talent und muß ihm hernach noch mehr geben, obwohl er weiß, „daß derselbe weder Götter noch Menschen achtet[6]". Es gibt schon nicht leicht einen sichern Eid ohne heilige Götter und vollends keinen im Munde des Verruchten.

Und nun ist es nicht einmal nötig, auf das Urteil anderer Nationen und Zeiten zu warten, um die griechische Eidpraxis kennen zu lernen. Man glaubte z. B., zur Erziehung der jungen Perser gehöre es, daß sie dazu angehalten würden, die Wahrheit zu sagen, und zu dem Bilde, welches man sich von dem ältern Kyros machte, konnte ganz wohl der Bescheid

[1]) Herodot VI, 68 f.

[2]) Pausan. II, 1, 4.

[3]) Pausan. V, 24, 2. Sogar Väter, Brüder und Uebungslehrer der Wettkämpfer mußten über einem geopferten Eber einen besondern Eid leisten.

[4]) Babrios, fab. 2.

[5]) Il. XIV, 270 ff.

[6]) Lysias, orat. XII (adv. Eratosth. § 10). — Was bereits im Epos dem eventuell Eidbrüchigen samt Kindern und Gattin angewünscht worden war, s. Il. III, 297 ff., und dies geschieht bei den Vorbereitungen zu einem gottesgerichtlichen Zweikampf (zwischen Paris und Menelaos), welcher dann frivoler Weise unterbleibt.

passen, welchen er einem griechischen Boten erteilte: „ich fürchte mich nicht vor Leuten, welche inmitten ihrer Stadt einen Platz haben, wo sie zusammen kommen, um einander mit falschen Eiden zu betrügen." Derjenige aber, welcher dies erzählt, ist Herodot[1]). In der Folge war der Eid bei vielen nur noch ein Mittel, um Zwecke zu erreichen, und daher an sich eine gleichgültige Sache, zumal im politischen Verkehr. Wenn Theognis (V. 399) mahnt, „die männerverderbenden Eide zu meiden", so ist damit wohl nur der Kreis gemeint, in welchem man lebt, nach der vorangehenden Mahnung, „mit den Freunden ehrenhaft zu verkehren." Als eins der Zeichen völliger sittlicher Zerrüttung, wie sie sich im Verlauf des peloponnesischen Krieges über Griechenland ausbreitete, verzeichnet Thukydides (III, 82) auch die Wertlosigkeit der Versöhnungsschwüre: „Dieselben wurden nur gehalten, so lange es unvermeidlich und zweckmäßig war." Lysander aber sagte um diese Zeit: „Kinder betrügt man mit Würfeln, Männer mit Eiden."

Um des Erfolges und Gelingens, der Herrschaft und des Genusses willen ist eben dem Griechen zugestandenerweise vieles erlaubt oder — wenn es durch andere geschieht, begreiflich, was andere Völker wenigstens öffentlich verurteilen, sei es um noch wirksamer oder um nachwirkender Religionen willen, und auch wohl kraft ursprünglicher Anlage. Wenn heute noch vor Gericht falsche Eide in Menge geschworen werden, so geschieht es doch mit bösem Gewissen, und es steht keine öffentliche Meinung daneben, welche die Sache beschönigte. Bei den Griechen darf z. B. schon die Tragödie auch ihren begünstigten Charakteren Täuschungen gestatten, wie sie es heute nirgends mehr dürfte, und dem Euripides hat sogar Aristophanes es vorgehalten, daß er bei einem Meineid distinguiert zwischen der Zunge, welche schwört, und dem Willen, welcher protestiert![2]). In der Medea freilich klagt der Chor (V. 439) sehr pathetisch: entschwunden sei des Eides Wert, und in dem großen Hellas weile die Scham nicht mehr; sie sei in den Aether entschwebt. Es wird weiterhin von solchen davongeflogenen Tugenden die Rede sein.

Den Römern, wenn sie von der Wortbrüchigkeit der Griechen sprachen,

---

[1]) Herodot I, 153. — Eine Variante hiervon, dem Anacharsis in den Mund gelegt, bei Diog. Laert. I, 8, 5.

[2]) Aristoph., Ran. 101 f., wahrscheinlich mit Beziehung auf Eurip. Hippolyt. 611.

ging in der letzten Zeit der Republik schon ein starker Pharisaismus nach, und dennoch wird, was z. B. Cicero in einer Gerichtsrede sagt[1]), nicht aus der Welt zu bringen sein: „Dem Geschlecht der Hellenen ganz im allgemeinen lasse ich ihre Schriftwelt, ihre vielseitige Kunst, die Zierlichkeit und Fülle ihrer Rede, und auch, was sie sich etwa sonst noch beilegen, will ich ihnen nicht abstreiten, aber — die Gewissenhaftigkeit und Wahrhaftigkeit in Zeugenaussagen hat diese Nation nie bei sich ausgebildet, und die Bedeutung dieser ganzen Sache kennen sie nicht (testimoniorum religionem et fidem nunquam ista natio coluit totiusque hujusce rei quae sit vis, quae auctoritas, quod pondus, ignorant) . . . Ein griechischer Zeuge, wenn er vortritt mit dem Willen zu schädigen, denkt nicht an die Worte des Eides, sondern nur an das Schädigen. Widerlegt, zugedeckt zu werden, ist für ihn die Schande, dagegen rüstet er sich, alles übrige ist ihm gleichgültig. . . Solchen ist der Eid ein Scherz, das Zeugnis ein Spiel; was ihr (Römer) von ihnen haltet, kommt ihnen ganz dunkel vor; Lob, Belohnung, Gunst und nachheriger Glückwunsch hängt alles am unverschämten Lügen." Schlimm genug, daß schon hundert Jahre vorher ein sehr einsichtiger Grieche[2]) von der allgemeinen Amtsuntreue seiner damaligen Landsleute folgendes hatte schreiben können: „die öffentlichen Verwaltungsbeamten, auch wenn ihnen nur ein Talent anvertraut ist, bewahren keine Treue, selbst wenn zehn Gegenschreiber, zehn Siegel und zwanzig Zeugen daneben stehen, während die Römer als Kriegsanführer und Gesandte in betreff der größten Summen treu bleiben wegen ihres Eides. Bei den andern (den Griechen) ist es selten, einen Mann zu finden, der sich der Staatsgelder enthält, bei den Römern ist das Gegenteil selten." Polyb knüpft den von ihm beklagten Tatbestand an das Schwinden des Glaubens an Götter und Unterwelt und redet überhaupt von Zeiten der schwersten Verkommenheit, allein das „Veruntreuen des Oeffentlichen" war schon sehr lange vorher eingerissen, und in Athen hatte einst schon Themistokles nicht nur für seine politische Laufbahn enorm viel Geld gebraucht, sondern auch dessen viel vorgespart. Seine öfter geäußerte Bangigkeit vor der Rednerbühne kam gewiß nicht bloß daher, daß er die Athener überhaupt als wandelbar kannte[3]).

[1]) Pro Flacco, bes. IV (9. 10). V (11. 12).

[2]) Polyb. VI, 56.

[3]) Vergl. Band I, S. 246.

Wenn wir schließlich in betreff der Graeca fides auf eine Quelle wie die Stratageme des Polyän hinweisen, so wird man vielleicht schon die späte Entstehung des Buches[1]) gegen dessen Wert geltend machen. Allein man lese den Autor, welcher ja ein alter Soldat von mazedonischem Geblüt war, vollständig durch, und man wird eine aus alten und spätern Quellen gesammelte, ziemlich reiche Geschichte der hellenischen Unbedenklichkeit kennen lernen, und zwar bei weitem nicht bloß in betreff der Kriegslisten. Der Weltlauf mag ja wohl immer ein ähnlicher gewesen sein, namentlich im Kriege, auch soll nicht behauptet werden, daß Polyän alles ausdrücklich billige, was er erzählt; allein der Gesamteindruck ist doch der einer gänzlichen Gleichgültigkeit der Griechen in den Mitteln des Erfolges gegen jede Art von Gegnern[2]).

So oft bei den Griechen die vorherrschenden Beweggründe des menschlichen Handelns aufgezählt werden, fehlt nie die Ehrliebe (τιμή). Thukydides[3]) nennt sie in erster Linie neben Furcht und Nutzen, Isokrates läßt sie auf Genuß und Gewinn folgen[4]).

Sie hatte im griechischen Leben Vorbedingungen auf ihrer Seite, welche ihr in andern Zeiten und bei andern Völkern nicht immer zustatten gekommen sind. Zunächst hatte man in dem öffentlichen Treiben einer Polis Gelegenheit und Muße, die Einzelnen kennen zu lernen und selber gekannt zu werden; sodann herrschte im Betonen der eigenen Person sowohl als im Besprechen der Lebensverhältnisse derer, mit welchen man redete, eine Offenheit, welche damals mit der besten Lebensart vereinbar scheinen mochte. Die Unterhaltung des Sokrates mit dem alten Kephalos, am Anfang der Bücher Platos vom Staat, mag z. B. hievon eine Ahnung geben, oder auch Xenophons „Gastmahl“ nebst andern Denkmälern des damaligen höhern geselligen Verkehres. Ferner hatte der wettweise, agonale Betrieb von Allem und Jeglichem, vom öffentlichen Auftreten bei den

---

1) Bei Anlaß des Zuges des L. Verus gegen die Parther 162 n. Chr.

2) Vergl. bes. I, 23, 2 — I, 39, 4 — I, 42, 1 — I, 45, 1 und 4 (Lysander) — II, 6 — II, 19 — III, 2 — III, 9, 40 — IV, 2 (Philipp von Mazedonien) — IV, 6, 1 — VI, 19 und 20 — VII, 23, 2 u. s. w.

3) In der Rede der athenischen Gesandten zu Sparta I, 76, 2.

4) Isokr. περὶ ἀντιδόσ. § 217. — Auswahl von Aussagen bei Nägelsbach. — Hauptaussage Plato Sympos. p. 208 c ff. in der Rede der Diotima.

Spielen an bis zu jeder Art von Leistung und Geltendmachung, den Menschen jene soziale Scheu benommen, welche heute in der Regel kaum mehr einen andern Wettbewerb gestattet als den im sogenannten Geschäfte, im übrigen aber den Einzelnen auf das negative Ehrgefühl zurückweist. Dieses sucht vor allem nichts Ungünstiges auf sich kommen zu lassen und Achtung zu erwerben, das Aufsehen aber zu vermeiden; auch will derjenige, welcher darüber hinausgeht, der heutige Streber, nicht Ruhm, sondern Stellen und Geld, und auch seine Reklame dient vor allem dieser Absicht.

Der Wille des begabten Griechen dagegen ist seit Homer: „immer der Erste zu sein und vorzuleuchten den Andern," und ebenso frühe ertönt auch der Wunsch des Nachruhms, welcher heutigen Tages auch die am höchsten Stehenden wahrscheinlich nur wenig beschäftigt. Die Polis hätte nun sehr gewünscht, diese „Philotimie" des Einzelnen völlig in ihren Dienst zu bringen, allein dieselbe fand ihre Seitenwege nebenaus. Ohne alle Scheu trat der Ausgezeichnete vor seine Zeitgenossen, mit möglichster äußerer Macht und oft mit dem gediegensten Selbstlob; der Energie aber sahen die Griechen vieles nach, wenn sie nicht zufällig in Person davon zu leiden hatten oder in Schatten gerieten. Alle diese Dinge wären in einem umständlichen Zusammenhang zu besprechen, hier dagegen wollen wir nur der allgemeinen Gegnerschaft gedenken, welche der Ausgezeichnete auf seinem Wege antreffen konnte.

„Neid ist Trauer über die Vorteile eines andern, Schadenfreude ist Vergnügen an den Nachteilen, welche er erleidet [1]" — mit dieser Definition von Sachen, welche so alt sind als die Menschheit, mag auch der allgemeine Grund jener Gegnerschaft richtig bezeichnet sein. Aber der heutige Neid, welcher sich ohnehin nie zu sich selbst bekennen darf, sondern alle möglichen Masken vor das Gesicht nehmen muß, operiert meist hinter dem Rücken des Opfers, während der Neid der Griechen, sobald er konnte, in offenem Angriff und Hohn ausbrach.

Gründlich verstanden sich die Griechen schon von allem Anfang an auf das κερτομεῖν, das Herzeleid, welches in Worten angetan wird. Es ist insbesondere der Hohn über mißlungenes Wollen und Tun; man sieht bei Homer, wie der Sieger spottet, und wie es den Besiegten schmerzt;

[1] Bei Plutarch, de curiositate, 6. — Etwas anders Sokrates, vergl. Xenoph. Memorab. III, 9, 8.

man hört die satte, zusammengesparte Bitterkeit des zur höchsten Rache berechtigten Odysseus gegen den geblendeten Kyklopen[1]), und man lernt den giftigen Händelstifter Thersites kennen. In der nachhomerischen Zeit wird dann durch Archilochos und seinen Jambus die Lästerung (λοιδορία) eine Kunstgattung, und man war überzeugt, daß sich die Opfer des Archilochos wie die des Hipponax das Leben genommen hätten. Für den Versuch der Rechtfertigung beider ist hier auf die neuern Literarhistoriker zu verweisen, im Altertum fanden sie wenig Nachsicht bei aller Bewunderung für die Kraft ihres Ausdruckes. Hohndichter finden sich in allen reichlich erhaltenen Literaturen und in der neuern Zeit schon bei den Provenzalen, aber ein Aufsehen und eine Geltung wie jene beiden sie gehabt, war doch nur bei den Griechen möglich. Spottverse unter die Leute zu bringen war auch später eine Manier der Rache und des Hasses. Gegen Perikles am Anfang des peloponnesischen Krieges „sangen Viele Lieder und Spottreime[2])", und die ältesten Spottepigramme (σκωπτικά) der Anthologie können noch ebensoweit hinaufreichen. An der Stelle der noch mangelnden Presse waltete der mündliche Verkehr der Agora und auch wohl des Gelages und für die, welche durchaus unbekannt bleiben wollten, das Anschreiben der Schmähung an irgend einem öffentlichen Gebäude[3]). Auch die Karikatur, an eine Mauer gezeichnet, tat ihren Dienst, und was die plastische Karikatur betrifft, so hat ja alle griechische Porträtkunst nahezu damit angefangen, als um die Mitte des VI. Jahrhunderts die Bildhauer Bupalos und Athenis den Dichter Hipponax mit solchen Figuren heimsuchten, worauf denn freilich seine Rachejamben sie sollen in den Tod getrieben haben. Um dieselbe Zeit warnte noch der weise Kleobulos von Lindos[4]), nicht zu lachen über die, welche verspottet werden, denn dies stifte tiefe Feindschaft.

Mit der Erwähnung des Perikles haben wir aber bereits das berühmte V. Jahrhundert berührt, welches namentlich den Athenern die volle Entwicklung von Gut und Böse, die volle Demokratie und zudem die alte Komödie bringen sollte. Was nun auch die übrigen Griechen

---

[1]) Odyss. IX, 473. 501, 522.

[2]) Plut. Perikl. 33. — Ueber das Unglück, einer Bevölkerung mit lächerlich gedeutetem Namen anzugehören, vergl. Pausan. X, 38, 1. 2 bei Anlaß der ozolischen Lokrer.

[3]) Lucian, dial. meretr. X, 4.

[4]) Diog. Laert. I, 6, 4.

damals an kühnem Auftreten einzelner Menschen und an frechem Ankämpfen ihrer Gegner mögen geleistet haben — nur für Athen liegen die Akten in einiger Vollständigkeit vor.

Zunächst waren die wirklichen Gefahren, in welchen der Bürger lebte, wenn er sich irgendwie auch nur bemerkbar machte, so groß, daß die bloße soziale Empfindlichkeit daneben gewiß zurücktrat. Die Sykophanten und Rhetoren, die stets drohenden Staatsanklagen, besonders wegen Veruntreuung und wegen ungenügender Leistungen, sowie die immer gefährliche Anklage auf Asebie übten zusammen einen dauernden Terrorismus. Die allgemeine Folge hievon muß eine gewisse innere Abhärtung gewesen sein, auch hatte ja nicht jede Anklage Erfolg, und wer einer der stärkern Cliquen angehörte, konnte nicht bloß zur Abwehr, sondern auch zur Gegenklage schreiten; nur mußte bei dem ewigen Versammlunghalten und Gerichthalten (ἐκκλησιάζειν καὶ δικάζειν) eben doch immer etwas gehen, was die Aufmerksamkeit und die Leidenschaften im Zuge erhielt.

Nun hat sich aber auch die alte Komödie, welche neben diesem Staatswesen emporwuchs, bei weitem nicht mit den geselligen und privaten Unvollkommenheiten mancher Athener begnügt, sondern häufig den Staat und seine Leute zu ihrem Hauptgegenstand erkoren, und daß dies so geschehen durfte, wie es geschah, wird ein Anlaß des Erstaunens bleiben trotz allen Erklärungen. Mochte auch die Komödie ursprünglich ein Festakt zu Ehren des Dionysos sein, welcher „selber gerne lachte[1])", und mochten auch alle dionysischen Feierlichkeiten immer des Spaßes und Hohnes ein reichliches Teil mit sich geführt haben, — dieser Grund allein kann es doch nicht gewesen sein, welcher der Komödie ein volles Jahrhundert hindurch gestattete, ihren Mutwillen an den Einrichtungen und Behörden der Polis zu üben, wie sie tat. Schon allein die „Wespen" des Aristophanes häufen auf das Volksgericht der Athener eine ewige Schmach: anderswo wird auch dem Rat, d. h. dem jeweiligen Prytanen, die Bestechlichkeit, ja das Hörnertragen ins Gesicht geworfen; in den „Rittern" tritt der Demos als höchst borniertes Wesen in Person auf, bis man in der Folge (V. 1121, 1141) belehrt wird oder werden soll, daß er sich nur so gestellt habe. Immerhin wird bei solchen Angriffen kein

[1]) Lucian, Piscator 25.

Einzelner genannt und ebensowenig bei den Schimpfworten, welche sich ganz Athen muß zurufen lassen. Was soll man aber denken von jenen Massenopfern von namentlich bezeichneten Individuen, welche derselbe Aristophanes vollzieht, von dem uns versichert wird [1]), seine Haltung sei noch eine anständige (σεμνότερον) gewesen neben den bittern und schändlichen Lästerungen eines Kratinos und Eupolis (deren Komödien nicht bis auf uns gelangt sind). Er hat ja überhaupt seine Kunstgattung nicht angefangen, sondern nur den Stil derselben bis zur völligen Sicherheit ausgebildet, und an ihm viel mehr als an den Jambendichtern hat der spätere Hohn in Dichtung und Prosa gezehrt, und noch Lucian ist von aristophanischen Wendungen durchdrungen.

Im Allgemeinen wird der Dichter sein Ziel, jenes κερτομεῖν oder Zufügen von Herzeleid erreicht haben, auch wenn Viele abgehärtet und gerade die Schlimmsten schon völlig ausgeschämt waren [2]). Gelehrte alte Scholiasten haben dafür gesorgt, daß auch die ganze seitherige Welt vieles von dem betreffenden Hohn verstehen kann. Die mit Namen, ja sogar etwa durch ihre Maske Angegriffenen waren (oder sollen gewesen sein): Räuber am Staatsgut, Feiglinge, Wucherer, Diebe, Lieferanten [3]), Sykophanten u. s. w. [4]); gegen Ende der „Frösche" gibt Pluton dem auf die Oberwelt zurückkehrenden Aeschylos Stricke mit für einige mit Namen genannte Leute, worunter ein Tragiker, sowie für die „Poristen" im allgemeinen; diese aber scheinen vom Staat bestellt gewesen zu sein zur Ausmittelung neuer Einnahmen. Weltbekannt ist ferner, wie Aristophanes seine dichterischen Kollegen behandelt, und heute müßte z. B. schon die Familie des Euripides mit allen Mitteln Klage einlegen, wenn sie noch auf einige Achtung Anspruch machen wollte. Was gegen die Dichter von seiten der Kunst einzuwenden wäre, wird hier immer mit den persönlichsten Injurien durcheinandergeflochten; man lese nur, was dem Agathon an zahlreichen Stellen der „Thesmophorienfeier" gesagt wird. Die Verhöhnung von leiblich Mißgebildeten mag bei den damaligen Griechen mit in den Kauf

[1]) Im ersten βίος des Aristoph. bei Westermann. Biogr. p. 155.

[2]) So der bekannte Hyperbolos, Plut. Alkib. 13.

[3]) Equites 128 ff.

[4]) Das Gesetz des im Jahre 442 v. Chr. gegründeten Thurioi erlaubte den Komödienspott bereits nur gegen Ehebrecher und Intriganten (πολυπράγμονας); erstere gab man wohl preis, um der locker gefügten Kolonie eine gesetzlich eheliche Bürgerschaft zu sichern.

gehen, indem ein solcher höchst wahrscheinlich nur behelligt wurde, wenn er sich in der Oeffentlichkeit bemerklich machte, doch auch dann war es nicht edelmütig gehandelt. In den „Vögeln" allein wird etwa ein halbes Hundert lebender Athener genannt, wobei der Dichter noch absichtlich die vielen Angeklagten des damals schwebenden Hermokopidenprozesses überging. Ganze Chorgesänge, z. B. in den „Acharnern" (V. 836 bis 859) dienen zu gar nichts anderm als zum Gift gegen eine Anzahl von Persönlichkeiten. Man mag geltend machen, die Komödie habe auf diese Art die mangelnde Polizei oder gar die Gerechtigkeit vertreten, wobei sie freilich eine große und schwere Verantwortung würde sehr leichthin auf sich genommen haben; man wird auch wohl sagen, daß sie in der Regel gegen die Demagogie gekämpft, und daß Aristophanes mit seiner großen Exekution gegen Kleon sich dessen tatsächliche Rache zugezogen habe. Nur reicht dies nicht hin für diejenige sittliche Verklärung, welche ihm in neuerer Zeit hie und da zuteil geworden ist; im ganzen war er gedeckt, insofern der Demos auch seine eigenen Führer und diejenigen Leute aus dem „armen und gemeinen Volk", welche sich etwas Mehreres als die Menge dünkten [1]), nicht ungerne verspottet sah; die meisten Verspotteten aber waren doch „Reiche oder alten Geblütes oder Einflußreiche". Außerdem sicherte sich Aristophanes eine unfehlbare Popularität durch seine beständige Mahnung zum Friedenmachen, und zwar auch in solchen Zeiten des peloponnesischen Krieges, da der Friede ohne die kläglichsten Bedingungen nicht zu haben war; seine „Lysistrate" z. B. fällt in das Jahr 411, da die Spartaner mit Heeresmacht auf attischem Boden in Dekeleia seßhaft waren. In Lamachos verhöhnte er einen der tüchtigsten und uneigennützigsten Feldhauptleute.

Endlich hat sich die Komödie auch jene Anklage Einzelner auf Asebie, eine der gefährlichsten, die es gab, nicht wollen entgehen lassen. Als Aristophanes in den „Wolken" den Sokrates in der weltbekannten, zwar recht komischen, aber blind willkürlichen Weise auf die Szene brachte, soll es zwar dieser selbst nach der gewöhnlichen Sage lachend mit angesehen haben [2]), der Dichter aber muß sich in der Eitelkeit wegen seiner witzigen

---

[1]) Pseudo-Xenophon, de re p. Athen. II, 18.

[2]) Wogegen doch die bekannten Aussagen Aelian V, H, II, 13. Man darf fragen, wie es Aristophanes überhaupt hätte anfangen sollen, um den Sokrates

Erfindung völlig darüber verblendet haben, daß er in der urteilslosen Menge eines jener Vorurteile erregte, welche nie mehr völlig einschlafen, und in welchen dann nachwachsende Geschlechter erzogen werden. Wohl vergingen bis zum Prozeß und zur Hinrichtung des Sokrates noch 24 Jahre, allein ohne die Wolken wäre Grund und Boden hiefür entweder gar nicht oder doch nicht in genügendem Grade vorhanden gewesen [1]).

Die sogenannte „mittlere Komödie" hat sich hierauf zwar keine persönlichen Masken mehr, wohl aber noch die massenhafte Denunziation Einzelner erlaubt, wie man aus den Fragmenten bei Athenäus sieht. Jetzt mußten u. a. die Philosophen verschiedener Schulen mit Namen herhalten, oder die bekannten Gourmands oder alle, welche bei der Harpalosgeschichte sollten Geld genommen haben u. s. w. Die erbarmungswürdige Dürftigkeit, in welche dieses Genre verfiel, erhellt z. B. daraus, daß ein durch seine magere Figur bekannter Philippides bei nicht weniger als dreien dieser spätern Komiker vorkommt, und daß es sich sogar der Mühe lohnte, auf seine Rechnung ein Verbum (φιλιππιδοῦσθαι) zu bilden [2]).

Dies ganze Treiben der Szena kam, wie oben gesagt, immerhin weniger in Betracht als die beständige politische und gerichtliche Gefahr, unter welcher der Bürger lebte; auch konnte ja der öffentliche und bisweilen genial stilisierte Hohn für erhabene Gemüter ein Anlaß der Läuterung sein. Nur müßten wir, um genau zu urteilen, ermitteln können, über wie viele vorzügliche Menschen sich der stille Entschluß des Schweigens und Verzichtens verbreitete. Die zunehmende Abwendung vom Staat, verbunden mit dem Entschluß zur Armut, ist in jener Zeit mit Händen zu greifen; was mag aber außerdem an Stimmung, d. h. an der Vorbedingung der höhern Geselligkeit und der Poesie zernichtet worden sein!

Zuletzt sind die alte und die mittlere Komödie doch nur die seltenen, offiziellen Aeußerungen einer Hohnkraft gewesen, welche außerdem ganz Athen das ganze Jahr hindurch beherrrschte, schon weil statt der beruhigenden Kraft der regelmäßigen Arbeit eine beständige Beschäftigung

noch absichtlicher und heilloser in den Geruch der Asebie zu bringen, als er Nub. 226. 247. 367 ff. 397 ff. 423. 830 und im ganzen Schluß des Stückes getan hat.

[1]) Worüber deutlich Plato, Apolog. 18. 19.

[2]) Athen. XII, 77.

mit dem Oeffentlichen, d. h. mit den Andern eingerissen war. Ein sanfterer oder derberer Hohn scheint den ganzen Verkehr beherrscht zu haben [1]).

Nimmt man dann noch die Redner des IV. Jahrhunderts, so sieht sich der Leser umgeben von den wildesten persönlichen Angriffen; daneben aber dürfte im Grunde noch größeres Staunen erregen, was auch hier die Behörden und das versammelte Volk sich bieten ließen, ohne aufzubrennen, sobald kein Einzelner genannt war. Das kollegiale Fell war das dickste, hier wie bei den Zuschauern der Komödie. Die Klienten des Lysias klagen über ungenannte Diebe an Staatsgeldern, welche offenbar da sitzen, aber wohl wissen, daß nichts geschehen wird; den Sykophanten wird es viele Male, und gewiß als Anwesenden, ins Gesicht gesagt, was und wie verrucht sie seien; sie scheinen es nicht auf sich bezogen zu haben.

Jene Abhärtung gegen Spott und Angriff hatte jedoch noch überdies ihre Grenzen und war oft nur ein Schein neben tiefem Gram und Haß: „Sokrates, in der Komödie verspottet, lachte dazu; Poliagros henkte sich" [2])!

Alexis, einer der Meister der mittlern Komödie, legt einem seiner Charaktere folgende Klage [3]) in den Mund: „Das viele Beisammensein und die vielen und täglichen Symposien pflegen den Spott zu entwickeln, dieser aber schmerzt viel mehr, als er erfreut; mit einer Uebelrede fängt es an, und sofort gibt es auch eine Erwiderung zu hören; das nächste Uebrige ist Schmähung, dann Prügelei und Trunkwut". Aehnliche Warnungen verlauten auch anderswo [4]). Vollends nicht bloß im Umgang, sondern in den Zwecken des Lebens verlacht zu werden, hat die Menschen von jeher auf das Aeußerste bringen können. Euripides läßt seine Medea ihre schrecklichsten Absichten und Taten begründen durch das Verhindernmüssen, Verleidenmüssen des Gelächters [5]). Vielleicht hat aber bisweilen das bloße Lächeln, die Ironie an ungeeigneter Stelle noch mehr empört als das offene Lachen, weil sie die Ueberlegenheit als bereits ent-

---

[1]) Man war *ἐγγελαστὴς τῶν ὁμιλούντων*. Eurip. Hippolyt. 998.

[2]) Aelian V. H. V, 8.

[3]) Athen. X, 17.

[4]) Plut. Timoleon 32: die Leute sind durch Worte mehr zu kränken als durch Taten, *χαλεπώτερον γὰρ ὕβριν ἢ βλάβην φέρουσι.*

[5]) Eurip. Medea 797. 1049. 1355. 1362.

schiedene Tatsache vorwegnimmt. Sokrates, wenn er bei allerlei Leuten herumging, wird es sich ohne Zweifel durch seine ironische Redeweise zugezogen haben, daß ihm hie und da mit Faustschlägen, Fußtritten und Ausraufen des Haares geantwortet wurde, was er ja ebenfalls mit Scherz soll aufgenommen haben [1]; die meisten jedoch verlachten und verachteten ihn ihrerseits.

In Gegenwart Anderer gedemütigt zu werden, hat stets und überall für besonders bitter gegolten, und Pythagoras gab nie mehr auch nur einen Zuspruch vor andern, seit einer seiner Schüler, welchen er auf diese Weise etwas hart zur Rede gestellt, sich gehenkt hatte [2]. Sokrates dagegen verrät seine tröstliche Unbedenklichkeit in dieser Beziehung noch vor seinen Richtern: „Warum so manche längst immer haben um mich sein wollen? sie hören eben gerne zu, wenn andere, die sich weise dünken, es aber nicht sind, von mir ausgefragt werden, denn dies ist sehr vergnüglich [3]". Allerdings, nur nicht für das Schlachtopfer.

In der Folge, als die Unempfindlichkeit, besonders bei Cynikern und Stoikern, eine anerkannte Philosophentugend geworden, konnte man sich darauf einüben, und die betreffenden Anekdoten von Kleanthes, Arkesilaos u. a. machen deshalb keinen großen Eindruck. Der Cyniker Krates wandte hierauf die eigentümlichste Schule der Abhärtung: er beschimpfte Huren und ließ es auf deren Erwiderungen ankommen [4]. Besser war es, wenn der Geschmähte durch eine überlegene Antwort, zumal durch einen Witz, die Anwesenden auf seine Seite zog, und Einiges von den Antworten des Diogenes ist von dieser Art. Sonst aber scheinen die Philosophen, wenn ihr Sektenhaß sie gegeneinander aufbrachte, ihre Impassibilität nur zu oft eingebüßt zu haben, und dann genügt (wenigstens in den Schriften) das Lächerlichmachen nicht mehr, sondern man sucht einander durch Nachrede zu ruinieren. Auch die attischen Redner traktieren einander samt Anhang und Freunden auf das persönlichste bis auf die Herkunft, für welche doch keiner etwas konnte, und gerne mag hier alles Einzelne aus diesem Gebiete übergangen werden [5]. Gegen das Erheben

[1]) Diog. Laert. II, 5. 6.

[2]) Plutarch, de adulatore 32, wo diese Seite der gesellschaftlichen Empfindlichkeit mit weitern Beispielen belegt wird.

[3]) Plato Apol. p. 33 c.

[4]) Diog. Laert. VI, 5. 7.

[5]) Bis zur Verstümmelung mit tödlichem Ausgang wäre es einst, offenbar

von Injurienprozessen herrschte beim Zustand aller athenischen Justiz ein begreiflicher Widerwille, und Lysias legt einem seiner Klienten folgenden Ausspruch in den Mund: „Selbst wenn mir der Gegner einen Mord nachgesagt hätte, so würde ich dies für eine Kleinigkeit [1]) geachtet haben, denn ich achte dafür, daß es illiberal und eine Sache prozeßsüchtiger Leute sei, um mündlicher Beleidigungen willen vor Gericht zu gehen."

Das Verhalten der Griechen bei tatsächlichen Mißhandlungen [2]) läßt schließen, daß dieselben mit größerer Seelenruhe geahndet wurden als heute, und daß größere Leibeskraft und Brutalität eines andern hinfort noch nicht über Wert und Stellung des Heimgesuchetn entschieden [3]). Ewig bezeichnend und in heutiger Zeit undenkbar sind jene Worte an denjenigen, welcher den Stock aufhob: „Schlage mich, aber höre mich an", gleichviel ob sie Themistokles [4]) oder ein anderer zu Eurybiades oder zu Adeimantos gesprochen hat. Was sich Sokrates gefallen ließ und mit welchem Gleichmut, wurde schon erwähnt, und von Diogenes erzählte man Aehnliches. Es kommen jedoch Fälle vor, da der Gegensatz zu aller jetzigen Handlungsweise noch viel deutlicher ist. Als Kleon infolge der Aufführung der „Ritter" den Aristophanes (man sagt durch die Theaterpolizei) hatte durchprügeln lassen, hielt dieser zwei Jahre später seinem Publikum in einer Parabase der „Wespen" (V. 1284 ff.) vor, wie tadelhaft es damals seines Leidens gespottet und wohl gar noch auf einen Spaß des Gemißhandelten gewartet habe. Entweder muß nun der Drang, vor einem solchen Publikum dennoch wieder und immer wieder aufzutreten, in der Tat übergroß gewesen sein, oder die Athener empfanden überhaupt so, daß sie dem Komiker einmal eine Züchtigung gönnen und ihn dennoch dabei in seiner und ihrer Art ästimieren konnten [5]).

---

wegen gerichtlicher Reden, gekommen, wenn dem Aeschines zu glauben ist. Adv. Timarchum 168 (al. 172).

[1]) *Φαῦλον καὶ οὐδενὸς ἄξιον.* Lysias, orat. X, adv. Theomnest. § 2. Wozu die Einleitung Frohbergers, Ausgew. Reden des Lys. S. 350.

[2]) Schopenhauer, Parerga Band I, S. 399.

[3]) Die von Schopenhauer zitierte wichtige Auseinandersetzung des Musonios findet sich bei Stobäos, florileg. ed. Meineke, Vol. I, p. 303—305 in der Sammlung *περὶ ἀνεξικακίας.* Nur ist eben Musonios erst ein Stoiker vom Anfang der Kaiserzeit.

[4]) Plut. Themist. 11.

[5]) Ob Alkibiades den Komiker Eupolis hat ins Meer tauchen lassen aus Rache, mag dahingestellt bleiben.

Bei körperlichen Mißhandlungen stand natürlich Jedem die gerichtliche Klage offen, diese aber konnte man sich durch ein Uebereinkommen abkaufen lassen. Demosthenes hat dies zweimal getan, als ihn Meidias im Theater ins Gesicht geschlagen, und als ihn Demomeles verwundet hatte. Ueber die Moralität dieses Abkommens ist hier gänzlich auf die neuern Biographen des Redners zu verweisen; der hämische Gegner Aeschines freilich hatte sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen, zu sagen, Demosthenes mache sich eine Rente aus seinem Kopf [1]. Bei all solchen Dingen ist immer auf das Medium zu verweisen, in welchem sie vor sich gehen, auf diese völlig ehrlose Polis, welche Jahrhunderte hindurch Organe wie z. B. die Sykophanten benützte; lehrreich ist auch, ihr zuzusehen bei Anlaß ihrer Atimieerklärungen, welche sie mit den höchsten, feierlichsten Flüchen verbrämt und dann etwa wieder aus Zweckmäßigkeitsgründen stille stellt [2], wobei sie ihr Pathos einfach wieder herunterschluckt. In einer solchen Umgebung mußte auch über Realinjurien zwischen Bürgern anders geurteilt werden als in neuern Zeiten.

Neben dieser eigentümlichen Verhärtung (und fast als eine Lichtseite derselben) lebt dann eine gewisse Toleranz, ein Anhörenkönnen von Gegnern, welches heutigen herrschenden Parteien viel schwerer fällt. Es ist in dem lauten Lärm Athens und anderer demokratischer Städte, neben dem wüsten Vordrängen der Streber, noch immer eine gewisse Objektivität des Urteils, eine Bewunderung des Begabten vorhanden, welche auch solchen das Auftreten möglich macht, die das Recht und die Kraft der wahren Auszeichnung in sich fühlen, und von diesen und selbst von Geringern hat man sich Erstaunliches gefallen lassen. Keine Versammlung hielte wohl heute eine Volksrede geduldig aus, wie selbst nur die des Kleon [3]); was andere Redner und was die Komiker vorbrachten, würde heute als „Hetzerei" zum Schweigen verurteilt sein oder unmittelbar der tatsächlichen Rache verfallen, und jedenfalls würde die Behörde sich gezwungen sehen, Aeußerungen dieser Art um des lieben Friedens und der polizeilichen Ruhe willen zu verbieten oder zu bestrafen. In Athen dagegen scheint

[1]) Demosth. vita quarta bei Westermann, Biogr. p. 305 f. — Von Meidias soll Demosthenes 3000 Drachmen angenommen haben, ebd. p. 311 aus Suidas.

[2]) Man vergl. z. B. den Fall des Demades.

[3]) Thukyd. III. 37 ff.

wenigstens im V. und IV. Jahrhundert kein Redner von der Bühne heruntergerissen oder mit Steinwürfen, Verwundungen u. dergl. zum Abtreten gezwungen worden zu sein, wenn es auch an Privatrachen nicht ganz fehlte. Der Demos, wenn man ihn nicht in seinem Lebensprinzip angriff (τὸν δῆμον καταλύειν), ließ über die einzelnen Vertreter seiner Macht ergehen, was da wollte; dieselben waren nicht unverletzlich, nicht mit dem Prinzip in Eine gemeinsame Unantastbarkeit zusammengewickelt, und wenn sie preisgegeben wurden, so fanden sich andere an ihrer Stelle.

Nachrichten, scheinbar aus älterer Zeit, aus den großgriechischen Städten Italiens, als dort die berühmten Gesetzgeber Zaleukos und Charondas walteten, würden einen Zustand schildern, da man noch nicht so abgehärtet und ausgeschämt gewesen wäre [1]), und da sich die Menschen hätten lenken lassen durch jenen Antrieb, welchen man Aidos (Ehrgefühl, Scham, Güte, Diskretion) nannte. Da erfahren wir, daß überwiesene Sykophanten, mit Tamarisken bekränzt, herumgehen mußten, so daß mehrere derselben sich aus Scham das Leben nahmen; daß solche, die im Kampfe geflohen oder der Waffenpflicht überhaupt entwichen waren, nicht wie anderswo mit dem Tode bestraft wurden, sondern drei Tage lang in weiblicher Tracht auf öffentlichem Platze sitzen sollten; daß den Frauen zur Begleitung nur Eine Dienerin gestattet war „ausgenommen, wenn sie betrunken seien", daß sie nachts nicht aus der Stadt durften, „ausgenommen zur Unzucht", und gestickte Kleider sollten keine tragen, „ausgenommen die Hetären". Es ist jedoch nicht schwer, in diesem ganzen Bericht eine späte Fiktion, vielleicht erst aus dem Anfang der Kaiserzeit zu erkennen; in der wirklichen griechischen Polis hat es nie eine Zeit gegeben, da man die Menschen mit Symbolik und Ironie hätte bändigen können. Immerhin konnte eine solche Lektüre noch spät ihre Früchte bringen: in der französischen Revolution meinte z. B. St. Just, der seine politischen Opfer so unbedenklich auf das Schaffot brachte, bei gewöhnlichen Mördern genüge es, wenn sie in schwarzen Schleiern herumgehen müßten; allein er ist damit nicht über einen bloßen Privatwunsch hinausgelangt.

[1]) Diodor XII, 12. 16. 17. 20. 21.

Jene Tugend Aidos wird, wo sich Griechen überhaupt vernehmen lassen, beständig und bei jedem Anlaß gepriesen und in besonderm Sinne der Jugend anempfohlen, welche von so vielen Beispielen des Gegenteils umgeben war. Es gibt eben bei entwickelten Völkern zweierlei Ethik: die wirkliche, welche die bessern tatsächlichen Züge des Volkslebens enthält, und die der Postulate, meist von den Philosophen vertretene. Auch die letztere kann ihre nationale Bedeutung haben, aber nur, insofern sie uns sagt, an welchen Stellen die Nation wenigstens hätte ein böses Gewissen haben sollen. Laut Demokrit[1]) sollte sich die Aidos bei der Jugend aus der grammatischen, musischen und agonalen Bildung von selber entwickeln. Es war aber gut, daß sie lange vorher bei Homer in Gestalt des edelsten Zartgefühls schon vorhanden gewesen war, und die Griechen konnten sich darüber völlig im Klaren halten, daß ihre Ahnen, die Zuhörer des Sängers, ein seelisches Verständnis für das Feinste und Beste im menschlichen Verkehr gehabt haben mußten. Auf vorzügliche Menschen wirkte dies ganz gewiß nach; die übrigen gingen im Strom des Lebens mit, wie sich dies hauptsächlich unter dem Einfluß der Polis gebildet hatte.

Eine allgemeine Bilanz für die Griechen im engern moralischen Sinne aufstellen zu wollen, von den Gesichtspunkten irgend eines andern Volkes, einer andern Kultur aus, wäre ein aussichtsloses Unternehmen. Den Römern, wenn sie auf Kosten der Griechen Moral trieben, hätten die letztern etwa erwidern können, sie brauchten keine Gladiatorenkämpfe, damit ihnen das Essen schmecke, oder damit die Volksmassen für die Wahlen gewonnen würden, und eine Menge Gegenrechnungen dieser Gattung würde man überall zwischen Volk und Volk aufstellen können, auch in Betreff z. B. des Genußlebens, der Handlungsweise innerhalb der Familie, der Sklavenmarter, der Lust an völliger Zernichtung von Feinden sowohl als Rivalen jeder Art u. s. w. Als Rest bliebe jedoch immer noch übrig, was die Griechen selber einander zum Tadel ausgesagt haben; ihnen war ja, zum Unterschied von der ganzen übrigen alten Welt, das völkervergleichende Auge verliehen, auch ist oben von solchen Urteilen schon Gebrauch gemacht worden. Herodot gibt hie und da seinen Landsleuten Lektionen, wie wir

[1]) Mullach, fragm. philoss. I, p. 355. Num. 235.

sahen, und das Gespräch zwischen Xerxes und Achämenes (VII, 236 ff.) ist eigens gedichtet, um der griechischen Polis den tiefen, böswilligen Neid unter ihren Bürgern und dessen praktische Betätigung zu Gemüte zu führen, wobei nur „die wenigen Tugendhaften" ausgenommen werden. Man weiß dann, welchen Schwung dieser Neid bei der weitern Entwicklung der Polis anzunehmen imstande war, und bei diesem Anlaß möge ein wissenschaftlicher Wunsch ausgesprochen werden. Aus dem vereinten Bemühen eines Altertumskenners und eines erfahrenen Kriminalisten sollte ein abschließendes Urteil hervorgehen können über die chikanösen Fälle in den athenischen Gerichtsreden, im quantitativen und qualitativen Vergleich mit den vor heutigen Gerichten vorkommenden Fällen ähnlicher Art. Es würde sich dann weisen, ob in irgend einer andern Gegend der Weltgeschichte das Teuflische, das Vergnügen am Verderben von Andern sich so hat öffentlich laut machen dürfen, wie bei den Griechen hauptsächlich durch Aufmunterung zur Sykophantie geschah, und wie man es aus den erhaltenen Reden von Antiphon bis auf Demosthenes und Hyperides urkundlich kennen lernt. Freilich, wo sich wieder einmal Gerichte finden sollten, welche sich die dort geschilderte Art von Anklägern gefallen ließen, würde es, fürchten wir, auch wieder ähnliche Prozesse geben.

Die weitern Lebenskonsequenzen der Polis, welche einst den Bürger so hoch emporgetrieben hatte und ihm später ein so zweifelhaftes Wohlergehen bereitete, gehören nicht in diesen Zusammenhang, und damit auch nicht das spätere klägliche Zusammenschmelzen der Nation in ihrer Heimat, während der griechische Geist sich im Orient so wichtige neue Daseinsstätten erwarb. An Einem aber möge man nicht zweifeln: daß bei diesem Volke Anlage, Wille und Schicksale ein untrennbares Ganzes bilden, daß das Unglück nicht ein zufälliges war, und daß das Welken und Hinschwinden eine Folge desjenigen politischen und sozialen Lebens gewesen ist, welches man geführt hatte. Wie unendlich vieles Große und Schöne, das nur den Griechen erreichbar war, dabei im Entstehen verhindert oder als schon Erreichtes wieder zerstört wurde, mag eher gar nicht erwogen werden.

Hört man aber wieder einen Griechen an, etwa einen Menschen von mittlerer Moralität [1]), der die Kraft hat, sich auf sich selbst zu besinnen,

[1]) Theognis 529. Er selber hatte über Verrat durch Freunde zu klagen, vergl. 575.

wie wehmütig sympatisch lautet das Distichon, in welchem er sein eigenes Wesen zusammenfaßt: „ich habe wenigstens nie einen werten und treuen Genossen verraten, und in meiner Seele lebt nichts Knechtisches."

Zu der Lehre der Griechen vom höchsten Gut und von der Reihenfolge oder Lokation der Güter werden hier nur einige Ergänzungen geboten. Deutlich bemerken wir drei Stufen des Bewußtseins: die des Homer und Hesiod, die in den Zeugnissen der mächtigen Zeit der Nation, endlich die durch Reflexion gewonnene der Philosophen. Doch wird man im täglichen Leben der spätern Zeit auch das Aelteste wieder vorklingen hören, soweit die alten Dichter und die Anschauungen des Mythus den Horizont noch beherrschen. Wenn wir diese Dinge überhaupt kennen, so verdanken wir dies dem Umstande, daß die Griechen offen zu wünschen wagten, daß nicht Weltklugheit und Resignation alles Verlangen ins Innere des Menschen zurückdrängten.

Bei weitem die sicherste Quelle würden hier die Gebete an die Götter sein, wenn sie uns deutlicher überliefert wären, und Nägelsbach hat davon sowohl in der „Homerischen" als in der „Nachhomerischen Theologie" wenigstens den erreichbaren Gebrauch gemacht. Von urtümlicher Schönheit sind bei Homer z. B. die Worte, welche Nestor[1]) der verschwindenden Athene nachruft: „Sei mir hold, Herrscherin, und gewähre mir edeln Ruhm, mir und den Söhnen und der züchtigen Gattin." Dieser edle Ruhm (κλέος ἐσθλόν) ist und bleibt im Grunde der Hauptwunsch des wahren Hellenen, und gerade diese Worte, welche Gemahlin und Kinder mit umfassen, zeigen, daß es sich dabei nicht bloß um Sieg im Kriege oder im Wettkampf, sondern um ein ganzes verehrtes Dasein handelt. Andere hoch wünschbare Güter werden als solche bei Homer beiläufig verraten; man empfängt z. B. die „Gabe des Schlafes"[2]), denn er ist wirklich eine Gabe, die da ausbleiben könnte. Von einem andern Ziel der Wünsche, dem schmerzlosen Tod im hohen Alter ohne Krankheit erfahren wir, daß auf der Fabelinsel Syria Apollon und Artemis mit ihren silbernen Geschossen kommen und die greisen Menschen sterben lassen[3]). In nachhomerischer, immer noch früher Zeit, gibt der Hymnus

[1]) Odyss. III, 380.
[2]) Ilias IX, 713 u. a. a. O.
[3]) Odyss. XV, 407. — Vergl. den Wunsch der Penelope, Odyss. XVIII, 202.

auf Aphrodite (V. 103) bereits eine Reihenfolge von Gütern in den Worten des Anchises, welcher der als Göttin erkannten Geliebten einen Höhenaltar gelobt und zu ihr betet um Ruhm vor den übrigen Troern, um einen blühenden Sprossen und um langes Leben bis an die (nämlich äußerste) Schwelle des Alters in Fülle und Glück. Aus Hesiods „Werken und Tagen" würde hieher gehören das wonnige Leben der rechtliebenden Stadt (V. 226 ff.), dessen Schilderung im Grunde aus lauter sehnsüchtigen Wünschen besteht. Was übrigens die Reihenfolge der Aufzählung bei den Dichtern betrifft, so muß dieselbe nicht immer eine Rangfolge gewesen sein, insofern auch das Versmaß seinen Einfluß ausüben konnte.

Aus der historischen Zeit aber gibt es zunächst eine echte Rangfolge in der großen Elegie des Solon[1]): Olbos, Ruf bei den Menschen, Beliebtheit und Verehrung bei Freunden, endlich furchtbar und gefürchtet zu sein bei den Feinden. Wüßten wir aber nur Olbos mit einem Worte zu übersetzen, jenen aus dem frühen Altertum herübergenommenen, von einem mythischen Glanze leuchtenden Ausdruck alles Gedeihens! Vom bloßen Reichtum wird der Olbos noch später deutlich ausgeschieden: „Wer bei Wohlergehen und Besitz im Hause nichts Edles erstrebt, den nenne ich nicht einen Mann des Olbos, sondern eher nur einen wohllebenden Schätzehüter[2])."

Kürzer als Solon zählt Pindar am Schluß des ersten pythischen Gesanges die Hauptgüter des Lebens auf: sich glücklich befinden sei das erste Wünschbare, edler Ruf das zweite; wer beides erreiche und erhalte, besitze den herrlichsten Kranz[3]).

Alle diese Definitionen des Wünschbaren setzen im Grunde, wenn auch unausgesprochen, den sittlichen Wert des Menschen, den Adel seines Wesens voraus, und nun finden sich auch ausdrückliche Wünsche dieser Art, freilich auf die unbefangenste Weise mit materiellen Gütern zusammengestellt. Laut Theognis (V. 255, vergl. 147) ist das Herrlichste gerecht

[1]) Fragm. 13 bei Bergk, Anthol. lyr. p. 15. — Eine mehr materielle Definition von Olbos fragm. 23 p. 19: *ὄλβιος* ist, wer liebe Söhne, Rosse, Jagdhunde und auswärts einen Gastfreund hat. — Vergl. bei Herodot I, 32 den Unterschied zwischen *ὄλβιος* und dem bloßen *εὐτυχής*, der nur eine äußerlich glückliche Chance gehabt hat.

[2]) Eurip. Antiope, fragm. 32.

[3]) Aehnlich Isthm. IV (V), 13 (16) *εἴ τις εὖ πάσχων λόγον ἐσθλὸν ἀκούῃ.*

zu sein[1]), das Beste die Gesundheit, das Vergnüglichste: zu erreichen, was man liebt — und dabei bleibt es ungewiß, ob hier von eigentlicher Liebe oder nur überhaupt von Wünschen die Rede ist, welche in Erfüllung gehen sollen. Jemand hatte fast gleichlautend diesen Wunsch in den Propyläen des Latoons von Delphi an die Mauer geschrieben[2]); die ganze Aufzählung findet sich dann, fast wie aus Theognis entlehnt, bei Sophokles wieder[3]). Im Allgemeinen aber wünscht sich der Grieche sittliche Eigenschaften nicht, sondern er glaubt sie bereits zu besitzen, und vollends die Götter um eine „Gesinnung" zu bitten, war bei der sonst vorausgesetzten Moralität dieser Götter unratsam. Höchstens den spätern Stoikern konnte dies in den Sinn kommen unter dem Einfluß ihres völlig veränderten Gottesbegriffes; wir haben es jedoch hier mit den vom Temperament der Griechen ausgehenden Wünschen zu tun, nicht mit den von der Reflexion eingegebenen Moralsätzen. Und wiederum etwas anderes als das Wünschen und Bitten ist das allgemeine Preisen der Tugend seit Sokrates, als derjenigen zentralen Kraft, von welcher alle andern guten Eigenschaften — an deren Aufzählungen kein Mangel ist — Aeußerungen sind, und als Vorbedingung der Glückseligkeit[4]).

Die höhere Geltung bei den Volksgenossen oder bei den Menschen überhaupt, in ihrer Steigerung vom Ansehen zur Ehre und zum Ruhm, selbst bei der Nachwelt, wird im Verlauf der Zeit bei den Wünschen weniger betont und fällt endlich in den Aufzählungen derselben weg, so groß auch im Leben die vorhandene Ruhmsucht war und blieb[5]). Dafür treten Gesundheit und Reichtum in die erste Linie, und der Gott von Delphi hat einst nur zwischen beiden die Wahl gelassen. Wir meinen die merkwürdige Gründungssage von Syrakus und Kroton: Archias zieht den Reichtum vor und gründet das später so große Syrakus; Myskellos wählt für sich und seine künftige Stadt „das Gesundsein", und Kroton wird dann die Heimat der trefflichsten Athleten und überhaupt eines mächtigen

---

[1]) Vergl. die schöne Stelle über die Gerechtigkeit bei Schopenhauer, die Welt als Wille u. s. w. II, 694.

[2]) Aristot. Eth. Eud. I, 1 und Eth. Nicom. I, 8.

[3]) Sophokl. fragm. Creusa.

[4]) Hierüber die beiden Ethiken des Aristoteles. — Eth. Eudem. II, 1: *εἴη δ' ἂν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν.*

[5]) Von einem höhern Standpunkt aus wurde natürlich auch die Entbehrlichkeit des Ruhmes verfochten. Plut. Agis 2.

Schlages von Leuten. Im geraden Gegensatze hiezu versprechen die „Vögel" der Komödie (V. 729) den Menschen — sobald diese sie als Götter verehren wollen — beide Vorzüge in einem Stück, und das hiefür eigens gebildete „Reichtumsgesundheit", πλουθυγίεια, ist einer der schönsten von den zahlreichen Wortbastarden des Aristophanes; was die Vögel sonst noch für Kind und Kindeskind in Aussicht stellen: Frieden, dauernde Jugend, Gelächter, Tänze, Feste, und daß selbst die Hühner Milch geben sollen, macht natürlich keine ernsthafte Reihe aus. Vorher (V. 604 ff.) hat frecherweise Peisthetairos sogar gefunden; reich sein könne schon an sich für ein großes Stück von Gesundheit gelten, und wer in schlechten Geschäften stehe, befinde sich ohnehin nicht wohl.

Sonst wußten die Griechen recht gut, daß die Gesundheit die große Vorbedingung alles übrigen Glückes sei, und das schöne Skolion des Ariphron[1]) gibt hievon ein noch frühes Zeugnis. Aus nicht viel späterer Zeit stammt dasjenige des Simonides[2]): „Gesundsein ist das beste für den Sterblichen, das zweite ist eine edle Persönlichkeit (φυὰν καλὸν γενέσθαι), das dritte schuldlos erworbener Reichtum, das vierte, mit trauten Genossen die Jugend zuzubringen." Ein Komiker des IV. Jahrhunderts ließ mit Beziehung auf diese berühmten Worte des Sängers von Keos zwar die Gesundheit an erster Stelle gelten, bestritt aber die Lokation der edeln Persönlichkeit vor dem Reichtum, indem ein edler Mensch, welcher Hunger habe, ein fatales Wesen sei[3]). Auch Philemon[4]) wünscht zuerst Gesundheit, dann Wohlbefinden im allgemeinen, drittens Fröhlichkeit, endlich niemandem Geld schuldig zu bleiben.

Die griechische Elegie geht oft in den Preis bestimmter Güter des Lebens über, namentlich solcher, welche der Sänger ersehnt oder vermißt; bei den Symposien ergab sich dieses Thema gewiß von selbst, und auch, wo der Umschlag der Elegie ins Gnomische oder ins Epigramm oder auch schon in die poetische Epistel erfolgt, klingt jener Inhalt häufig fort. Theognis enthält Beispiele von diesen sämtlichen Gattungen, wie sie unter wechselnden Stimmungen zu Worte kommen. „Wenigen Menschen" (heißt es einmal V. 933 sehr schön) ist kräftiges Regen (ἀρετή) und edle Persön-

1) Bergk, Anthol. lyr. p. 490.
2) Ebd. p. 527.
3) Wörtlich: καλὸς δὲ πεινῶν ἐστιν αἰσχρὸν θηρίον, aus Anaxandridas bei Athen. XV, 50.
4) Bei Lucian, de lapsu in salutando, c. 6.

lichkeit (κάλλος) zugleich eigen; glückselig, wer beides vereint, alle ehren ihn, Junge und Alte machen Platz vor ihm; ein Greis, ragt er doch hervor unter den Bürgern, unangefochten im Umgang wie im öffentlichen Leben."

Der Reichtum gehörte einst, wie wir sahen, zu den naiv herbeigewünschten Vorbedingungen des Glückes [1]); daneben aber wird mit der Zeit beklagt, daß er zu sehr das Eins und Alles werde und in der Regel nicht in den rechten Händen sei. Besonders Theognis ist voll von Klagen über die Armut und die in ihrem Gefolge gehende unverdiente Ohnmacht, während der Reichtum (V. 699) den Vorzug verleihe vor Weisheit, Klugheit, gewinnender Rede und Schnellfüßigkeit [2]). Euripides führt ähnliche Gedanken weiter: wenn ein Reicher etwas sage, gelte es für weise, während man zu lachen pflege, wenn ein Armer sich trefflich äußert; auch vermähle man Kinder lieber an einen schlechten Reichen als an einen guten Armen [3]). Nicht bloß die „Trefflichkeit" nämlich, sondern auch die edle Abkunft wurden allmählich von den meisten nur noch in Worten hoch erhoben, in der Tat aber den Genüssen und der Macht, welche der Reichtum erzeugt, nachgesetzt. Und doch warteten des Reichen damals Feinde und Gefahren, welche ihm seinen Besitz sehr verbittern und schmälern konnten, und dabei wurde von ihm verlangt, daß er sich als Reicher offenkundig zeige. Bei Euripides wird dem reichen Knauser, der sich selber nichts gönnt, zugetraut [4]), daß er auch den besten Freunden Feindschaft erweisen, ja die Tempel der Götter berauben würde. Ein Jahrhundert später verlangt Alexis [5]), der Glückliche solle glänzend leben und die Gabe der Gottheit sichtbar werden lassen, denn darin erkenne die letztere seinen Dank; wer sich aber verstecke und nur in mittlerer Lage zu sein behaupte, den nehme die Gottheit für undankbar und sein Tun für illiberal und raube ihm auch wohl das Verliehene wieder [6]). Einstweilen muß jedoch deutlich darauf hingewiesen werden, welche große Quote ausgezeichneter Männer des mittlern und spätern freien Griechenlands sich der freiwilligen Armut

[1]) Sein schönstes Lob in der großen Elegie Solons, V. 7 ff.

[2]) Besonders nachdrücklich V. 173. 181, wo Sterben besser ist als arm sein.

[3]) Euripid. Danae, fragm. 12, vergl. 15.

[4]) Danae, fragm. 7.

[5]) Bei Athen. II, 12.

[6]) Dieser Text mit der Unsicherheit und Hinfälligkeit des Reichtums ist schon älter. Vergl. Solon, fragm. 15. Theognis V. 317 (sehr ähnlich lautend).

beflissen haben, allerdings zum Teil, weil ihnen nur ein Erwerb, welcher für unedel galt, offen gestanden hätte und auch, weil jene Gefahren des Reichtums in ihren Augen den Genuß desselben überwogen.

Endlich wird auch der heitere Genuß (ἡδονή, τερπωλή) offen zu den Gütern des Lebens gerechnet — in welchem Sinn und Umfang, hängt von dem Sprechenden ab, und Solon geht bekanntlich in seinen Zugeständnissen ziemlich weit. Bei Anlaß der Proteste gegen den Pessimismus wird hievon weiter zu handeln sein; vor der Hand mag eine Hinweisung auf das XII. Buch des Athenäus genügen, unter dessen Zitaten sich glänzende Worte des Simonides und des Pindar zum Preise des Genusses finden. Von Pindars Rival Bacchylides sind nur arme Bruchstücke auf uns gekommen, aber eines derselben[1]) führt in eine höhere Anschauung hinein: „Nur Eine Bedingung, nur Einen Weg des Glückes gibt es für den Sterblichen, nämlich daß er leidenschaftslosen Sinnes sein Dasein durchlebe; wer aber nach tausend Dingen trachtet, dessen Herz wird Tag und Nacht wund sein um dessentwillen, was erst kommen soll, und sein Mühen dennoch vergeblich."

Wir haben bisher die Philosophen und ihre ethische Reflexion, welche überall Tugend und Tugenden als das Wünschbare preist, übergangen, doch ist ihrer insoweit zu gedenken, als sie anderswo über das volkstümliche Wünschen sich geäußert haben oder irgendwie darauf eingegangen sind. Hier interessiert uns vor allen Plato mit zwei großen Reihenfolgen. Die eine[2]) zählt die Güter des Menschenlebens auf; nachdem von den Tugenden begonnen worden: Gesundheit, Schönheit, Kraft zum Lauf und allen Leibesbewegungen, dann der Reichtum, aber nicht der blinde, sondern der mit Verstand (φρόνησις) verbundene; ein Mitredner fügt hinzu: scharfe Sinne, besonders Gesicht und Gehör, dann eine gebietende Stellung, um tun zu können, was man will, und, nachdem man dies alles in Vollendung besessen, daß man „unsterblich werde so bald als möglich"; doch seien dies alles nur Güter für gerechte und heilige Menschen. Die andere Reihe[3]) enthält eine Lokation nicht der Güter, sondern des Wertes

[1]) Bergk, Anthol. lyr., p. 482, fragm. 19 [Ende der achtziger Jahre geschrieben].

[2]) De legibus I, p. 631 b ff. II, p. 661 a ff.

[3]) Phädrus, p. 248 d ff., bei Anlaß der vakanten Seelen, welche in ein neues Erdenleben eintreten sollen.

der Menschen in neun Stufen; allein dieselbe entspricht nicht der herrschenden Anschauung der Griechen, sondern derjenigen Platos und ist für diese allerdings von hoher Bedeutung. Sodann haben die Philosophen hie und da an dem volkstümlichen Wünschen Kritik geübt: Antisthenes gab zu, daß der Genuß (ἡδονή) ein Gut sei, aber nur der, welcher keine Reue hinter sich lasse[1]); Menedemos, als er hören mußte, das höchste Gut sei Erfüllung dessen, was einer begehre, sagte: größer sei, nur zu begehren, was einem gezieme[2]). Bei Aristoteles findet sich die schöne Unterscheidung zwischen dem äußern Glück (εὐτυχία) und dem innern (εὐδαιμονία), welches vom Schicksal (τύχη) unabhängig ist[3]). — In der Folge hat einst der gute Plutarch in einer leicht zu habenden Gedankenverbindung[4]) das bedingte und hinfällige aller Erdengüter hervorgehoben, um Bildung und Erziehung als die vorzüglichsten Hilfsmittel zur Erreichung von Tugend und Glückseligkeit preisen zu können. Edle Geburt sei etwas Schönes, aber ein Verdienst der Vorfahren; der Reichtum geehrt, aber Sache des Schicksals und höchst wandelbar, allen bösartigen Feindschaften ausgesetzt, auch oft im Besitz des allerschlechtesten; der Ruhm erhaben, aber nicht unerschütterlich: die Schönheit beneidet, aber von kurzer Dauer; die Gesundheit schätzbar, aber unbeständig; die Leibeskraft sehr wertvoll, aber durch Alter und Krankheit zerstörbar, und gegenüber derjenigen von Stieren, Elephanten und Löwen wolle sie wenig besagen, während von allem, was in uns ist, die Bildung allein unsterblich und göttlich sei.

Aus nicht viel späterer Zeit, bei Lucian, stammt dann das merkwürdige Dokument phantastischen Durcheinanderwünschens, welches unter dem Titel „das Schiff" bekannt ist[5]). Der Gescheiteste unter den Mitrednern, Timolaos, wünscht sich jene Zauberringe, deren wichtigster ihm ewige Kraft, Gesundheit und Unverwundbarkeit gewähren würde; die übrigen müßten ihn unsichtbar, riesenstark, flugfähig u. s. w. und ganz besonders allbeliebt machen, und dies alles mit einbedungener, stets erneuter Verjüngung bis zu tausend Jahren. Auch Aussagen dieser Art aus fernen oder vergangenen Bildungswelten darf die Kulturgeschichte nicht verachten, insoweit sie eine zeitliche und nationale Farbe haben.

---

1) Athen. XII, 6.
2) Diog. Laert. II, 18. 12.
3) Aristot. Polit. VII, 1.
4) Plutarch, de liberor. educ. 8.
5) Lucian, navigium, bes. Kap. 41 ff.

Neben allen Erdengütern aber und ihrer Wünschbarkeit und Fraglichkeit stand schon längst der Gedanke, welcher ein Fazit ziehen wollte: ob das Leben um seiner selber willen überhaupt wünschbar sei? Einstweilen mag konstatiert werden, daß Aristoteles die Frage bejaht hat[1]).

Fähigkeit und Neigung über den Wert des Daseins zu festen, allgemein herrschenden Ansichten zu gelangen, sind bei den einzelnen Völkern ohne Zweifel von jeher in sehr verschiedenem Grade vorhanden gewesen. Auch können dieselben in latentem Zustande bestehen ohne eine literarische Aeußerung zu finden, oder eine mächtige Religion hat die ganze Frage vorweg entschieden.

In betreff der alten Griechen glaubte man seit der großen Erhebung des deutschen Humanismus im vorigen Jahrhundert im Klaren zu sein: im Widerschein ihres kriegerischen Heldentums und Bügertums, ihrer Kunst und Poesie, ihres schönen Landes und Klimas schätzte man sie glücklich, und Schillers Gedicht „die Götter Griechenlands" faßte den ganzen vorausgesetzten Zustand in ein Bild zusammen, dessen Zauber noch heute seine Kraft nicht verloren hat. Allermindestens glaubte man, die Athener des perikleischen Zeitalters hätten Jahr aus Jahr ein im Entzücken leben müssen. Eine der allergrößten Fälschungen des geschichtlichen Urteils, welche jemals vorgekommen, und um so unwiderstehlicher, je unschuldiger und überzeugter sie auftrat. Man überhörte den schreienden Protest der ganzen überlieferten Schriftwelt, welche vom Mythus an das Menschenleben überhaupt beklagt und verschätzt, und in betreff des besondern Lebens der griechischen Nation verblendete man sich, indem man dasselbe nur von den ansprechenden Seiten nahm und die Betrachtung gerne mit der Schlacht von Chäroneia abschloß. Ganz als wären die folgenden zwei Jahrhunderte, welche das Volk, und weit überwiegend durch sein eigenes Tun, bis nahe an die materielle Zernichtung führten, nicht die Fortsetzung des Vorhergegangenen gewesen.

Hier ist nun bloß von der allgemeinen griechischen Wertschätzung des Menschendaseins zu handeln, wobei auf jede Parallele mit der Denk-

---

1) Aristot. Rhet. I. 6.

weise anderer Völker gerne verzichtet wird, auch auf die mit dem urgründlichen Pessimismus des persischen Königsbuches, in dessen Sage selbst die Helden und Tugendhaften in ihrer spätern Zeit regelmäßig dem Bösen verfallen. Bei den Griechen, welche gerne an Unveränderlichkeit des Charakters glaubten, wird der Mensch im ganzen nicht böser, als er schon ist, unglücklich aber ist er ohnehin, mit oder ohne Zutun der Götter.

Was diese Götter dem Griechen waren, wie sie, von sehr furchtbaren Gestalten aus beginnend, wohl Geber der Gaben wurden, aber nur eine sehr bedingte Herrschaft über Welt und Menschenleben führten und mit dem Schicksal teilen mußten, haben wir oben darzustellen versucht. Auch sind ja die Götter selbst nicht immer glücklich, und wäre es auch nur wegen ihres Neides; mit diesem aber pflegen sie auch die hervorragenden Menschen heimzusuchen, zunächst die Heroen des Mythus, mit welchen hier zu beginnen ist.

Daß Helden über ihren Großtaten untergehen, erzählt die Sage verschiedener Völker, und die Burgunden am Hofe König Etzels sind ein unvergeßliches Beispiel. Auch der Herrscher, welcher die Freier seiner Tochter zwingt, mit ihm auf den Tod zu kämpfen (*γαμβροκτόνος*), kommt bei mehrern Völkern vor, und so noch anderes mehr. Was aber die griechische Anschauung auszeichnet, ist, daß hier deutlicher und reicher als sonst irgendwo von einem ganzen großen, genau bekannten Geschlecht gesungen wurde, welches nicht ausgestorben, sondern meist gewaltsam untergegangen sei, und zu diesem Geschlecht fühlte sich die spätere Welt, schon die der Sänger (*οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν*) in einem ehrfürchtigen Gegensatz. So war laut den Gedanken der Griechen im Krieg von Ilion und auf der Heimkehr und nach derselben der größte Teil der letzten großen Generation von Helden umgekommen [1]), aber düstere Schicksale hatten auch die ältern Heroen schon von jeher verfolgt, im Tun und im Leiden. Ihr ganzer Mythus ist von Anfang an hievon erfüllt, und wo das Epos Motive und Reflexionen ausspricht, geschieht es im Sinne des entschiedenen Pessimismus. Auf einem solchen Boden mochte in der Folge die Tragödie jene kunstreichen Gebäude von Frevel, Fluch und Jammer in eine gesteigerte Höhe treiben.

[1]) Hesiod, opp. et dies. 160.

Zwar werden wir belehrt, daß vielen dieser Sagen bloße Naturphänomene zu Grunde lägen, besonders von astraler und meteorischer Art. Wahnsinn und Unglück des Bellerophon bedeuten die scheinbaren Störungen der Sonnen- und Mondbahn, Phädra und Hippolytos die Flut des Meeres, in welcher der Morgenstern untergeht u. s. w. Allein auch wenn man diese und alle ähnlichen Deutungen zugeben müßte, würde es erst recht auffallend und für die Griechen bezeichnend, daß sie daraus jene furchtbaren menschlichen Geschichten entwickelt haben. Und wer hieß sie denn vollends aus der Nachtigall mit ihren Klagetönen und aus dem Verhalten dreier anderer Vögel jenen greulichen Mythus von Philomele, Prokne, Tereus und Itys bilden? Der Wille zum Düstern muß wahrlich sehr stark gewesen sein, und wenn man jene erfindungsreiche Vergrimmigung der Heroenmythen bei den drei Tragikern hinzunimmt, so ergibt es sich, daß dieser Wille zugleich mit der steigenden hellenischen Bildung im Wachsen war. Was uns hier beschäftigt, ist nicht Skelettierung der Sagen bis auf ihre ältesten Elemente, sondern gerade ihre tendenziöse Erweiterung.

Schon die ältesten Bewegungen im Volke, von welchen noch eine Erinnerung dämmerte, werden persönlich gemacht durch Helden, welche Totschlag üben und in eine fremde Gegend wandern, wo ein heroischer Fürst sie aufnimmt, entsühnt, beschenkt und etwa gar zu Erben macht[1]). An jedem Fürstenhofe weilen solche Flüchtlinge als stehende Figuren. Anderseits knüpft sich an die Tat eine Blutrache, welche z. B. bei Verlöbnissen durch die verletzte Familie dem Bräutigam als Pflicht einbedungen wird. Allein wie gering ist dies zu achten neben der sonstigen persönlichen Rache der Leidenschaft bis in den ausgesuchtesten Greuel, die thyesteischen Mahlzeiten hinab[2]). Außer der Wut der Vergeltung geht auch der Neid im Mythus den Heroen wie den Göttern nach. Herakles beim Sturm auf Ilion zieht sein Schwert gegen den Genossen Telamon, bloß weil dieser zuerst in die Stadt gedrungen; der früheste mythische Künstler, Dädalos, ist ein entsetzlicher Charakter, und bei ihm findet sich das älteste Beispiel der bei allen Völkern verbreiteten Sage von dem

[1]) Vergl. Hesiod, bei Pausan. IX, 36, 4.

[2]) Die vielleicht umständlichste Darstellung des ganzen atridischen Fluchgeflechtes seit Pelops erst bei Hygin, fab. 84—88. 98. 117. 119. 120—123.

Meister, welcher aus Neid auf das Talent den Gesellen ermordet [1]); auch das rätselhafte Kunstvolk der Inseln, die Telchinen, gilt als neidisch und bösartig. Und wie oft sonst führt der Mythus allen Jammer daher über den Neidischen sowohl als seine Opfer! Denn das Böse wächst hier oft auch im Innern des Menschen von frühe an, und Zwillingsbrüder wie Prötos und Akrisios u. s. w. hadern schon im Mutterleib, um dann als Erwachsene um die Herrschaft zu kämpfen. Die „Sparten" sind kaum eben aus den ausgesäeten Zähnen des Drachen von Theben erwachsen, da genügt ein Steinwurf des Kadmos, damit sie übereinander herfallen und sich zernichten bis auf fünf, welche dann, als Extrakt der Kraft der ganzen Schar, die Stammväter der dortigen Bevölkerung werden. Auch eine ganze Reihe mythischer Frauen sind wahrhaft furchtbare Gebilde, sei es, daß ihre Gier auf Habe und Schmuck der ganzen Umgebung Verderben bringt (Eriphyle), oder daß sie bei versagter Liebe auf das Entsetzlichste sinnen, und in Ephyra, dem mythischen Korinth, liegt seit Medeas Zeiten für ihren Gebrauch Gift bereit. Ein Spätrömer, der sogenannte Hyginus, hat aus griechischen Mythographen ein umfangreiches Verzeichnis entweder zusammengestellt oder geradezu übersetzt[2]), welches aufzählt: die Väter, welche ihre Töchter, die Mütter, welche ihre Söhne getötet, die Gattenmorde, Selbstmorde, Morde von Verwandten jeden Grades u. s. w. nebst drei Beispielen von solchen, welchen ihre eigenen Kinder als Speise vorgesetzt wurden.

Allein im Großen hat das Unheil, welches vom Schicksal und von den Göttern verhängt wird, bei weitem das Uebergewicht, und gerade die entscheidenden Gestalten und Geschichten, welche dem Mythus seinen Charakter geben, gehören in dieses Gebiet. Bei Homer ist der Untergang „vieler" achäischer Helden der Wille des Zeus sowohl als des Schicksals, und Achilleus ruft es dem Zeus mit deutlichen Worten zu [3]); vorher hat Zeus die Tötung des Patroklos durch Hektor verzögert, damit der erstere noch recht viele Troer töte; Apollon tut hierauf gegen Patroklos alles, was man gegen jemand tun kann, ohne ihn direkt zu ermorden, und trotz Hektors Speerwurf stöhnt dann der Sterbende: mich töten die

[1]) Apollodor III, 15, 8. Vergl. das Schicksal des Palamedes.

[2]) Hygin, fab. 238—248.

[3]) Ilias XIX, 274. — Für das Folgende vergl. XVI, 646. 788 ff. 848.

Moira und der Sohn der Leto! Dem nachhomerischen Mythus (erweislich in den Cyprien) genügt sogar das Wegsterben des Heroengeschlechts nicht mehr: es sind der Menschen überhaupt zu viele auf der Welt; da erscheint denn die Erdgöttin vor Zeus, um ihn zu bitten, er möge sie erleichtern von der gar zu großen, lastenden Menschenmasse; der Gott veranlaßt zunächst den thebanischen Krieg, welcher schon viele hinraffte, und hierauf den troischen, wodurch die Erde endlich ausgibig entlastet worden sein soll. — Bei Euripides [1]) betont Apollon insbesondere, die Götter hätten Helena und den Krieg um sie gesandt: „daß die Erde sie entlasteten des Uebermuts zahlloser Mengen Sterblicher". Achilleus aber war geschaffen, um das Männervolk durch seine Kraft zu zernichten, und sein Speer — eine Esche vom Pelion — war einst von Cheiron seinem Vater Peleus geschenkt worden, damit sie „Heroen zum Verderben gereiche [2])". Später thronen dann die beiden zerstörenden Mächte als verklärtes Götterpaar auf der Insel Leuke und erzeugen dort das geflügelte Kind Euphorion [3]).

Von diesem allgemeinen, selbstverständlich pessimistischen Hintergrunde heben sich dann die ruhmvollsten Wesen des Mythus mit ganz besonders düstern Schicksalen ab. „Sie gelangten nicht nach mühelosem, gefahrlosem Leben in hohes Alter", sagt Simonides [4]), allein dies wäre ohnehin nicht die Aufgabe von Heroen gewesen, und die Sage berichtet von manchem noch ganz andere Schrecken.

Die bei weitem wichtigste dieser Gestalten bleibt Prometheus. Es bedurfte nicht der erhabenen äschyleischen Dichtung; schon was allen Griechen geläufig war: was Prometheus den Menschen geschenkt und gegönnt und was er dafür gelitten hatte — genügte, um in der Tiefe der Gemüter eine Stimme rebellischer Klage gegen Götter und Schicksal wach zu halten. Auch zwischen die glänzendsten Opfer und Feste hinein muß ja immer das Bild des Gefesselten auf dem Gebirge hie und da in den Gedanken der Griechen aufgetaucht sein, und dann wußte man, wie man mit den Göttern eigentlich daran war. Diese haben in allen Wandelungen der Sage mindestens

[1]) Eurip. Orest 1639 ff.

[2]) Ilias XVI, 143.

[3]) Ptol. Hephäst. IV. — Die Variante: Bei Achill auf Leuke Iphigenia als Göttin. Antonin. Liberal. 27.

[4]) Fragm. 36 bei Bergk, Anthol. lyr., p. 443.

den Menschen das Feuer, die Vorbedingung aller Bildung und allen Gedeihens, nicht gönnen wollen; ob der, welcher es ihnen dennoch brachte, ein ursprünglicher Feuergott, ob er ein Titan, ob er gegenüber der Zernichtungsabsicht des Zeus der Retter, ja sogar der Schöpfer des Menschengeschlechtes gewesen, darüber mochten die verschiedensten Meinungen im Gange sein, jene Grundanschauung blieb.

Auch bei Herakles ist die (ohnehin so fragliche) Urbedeutung seines Wesens nicht das Entscheidende, vollends aber hat die Erklärung von Heras Feindschaft durch meteorische Vorgänge, welche man ja dem ganzen Verhalten zwischen Zeus und Hera zu Grunde legt, im Bewußtsein der Griechen der historischen Zeit keine Stätte gehabt. Für sie ist der gewaltige Held zwar immer mehr (und bei den spätern am meisten) zum Ueberwinder und Wohltäter der ganzen Welt[1]) geworden, allein, was in der täglichen Anschauung bei weitem vorherrschte, war das Bild eines unwürdig Dienenden und Duldenden. Alles, was vom lydischen Sandon, vom phönizischen Melkarth her in die Gestalt aufgenommen sein mag, bildete der Grieche in selbstverständlichem Pessimismus zu Leiden um. Der Dienst bei Eurystheus, zu Vollbringung der zwölf Arbeiten (mag damit die Wanderung der Sonne durch den Tierkreis versinnbildlicht sein oder nicht), ist nicht eine göttliche läuternde Prüfung, obgleich von der Pythia befohlen, sondern eine wahre Tücke des Schicksals, und bei spätern, z. B. bei Apollodor, darf der elende Dienstherr einzelne der Arbeiten refusieren, weil Herakles sie mit Genossen oder um Lohn ausgeführt habe[2]). Zwischen hinein sendet Hera dem Herakles den Wahnsinn, in welchem er seine Kinder ermordet; durch seinen Pfeil kommen auch die trefflichsten Kentauren um, welchen er wohl will; endlich auf dem Scheiterhaufen am Oeta muß er demjenigen seinen Bogen vermachen, welcher ihm den Dienst erweist, das Feuer anzuzünden. Diese Gestalt stand vor den Griechen in den verschiedensten Beleuchtungen, wobei auch die komische reichlich vertreten war, indem die gescheiten Leute sich natürlich einbildeten, daß ein so geduldiger Held beschränkten Sinnes gewesen. Dies war der Dank des Witzes.

[1]) Er ist der Feind aller Bösen, *μισοπόνηρος*.

[2]) Auch Augeias lohnt den Herakles nicht aus, weil dieser seine bekannte Arbeit nicht durch Anstrengung, sondern durch eine kluge Erfindung (*σοφίᾳ*) vollbracht habe, Pausan. V, 1, 7.

Daß den Helden ein übergroßes Maß von Gefahren zugewiesen wird, daß man sie arglistig, aber umsonst zu verderben sucht, kommt im Mythus und Märchen verschiedener Völker vor, und Perseus, mit magischer Gegenwehr reichlich ausgestattet, überwindet alles, und das letzte, was man von ihm erfährt, ist seine spätere Herrschaft im Peloponnes. Bellerophon dagegen, ein Sonnenheld wie er, ein Ueberwinder schrecklicher Ungetüme und ganzer Völker, wird irren Sinnes und allen Göttern verhaßt; er will auf seinem Flügelroß „übermütig" zur Wohnung des Zeus empordringen, wird aber abgeworfen und endet elend zerschmettert, ähnlich wie Phaethon. Mag nun auch hier der Wahnsinn, wie man ihn erklärt, Störungen der Sonnenbahn versinnbildlichen wie bei Herakles, so dürfen wir doch wiederum fragen, warum gerade bei den Griechen daraus solche Schreckensgeschichten geworden sind?

Ferner ist dem griechischen Mythus vorwiegend und in auffallendem Maße eigen, daß das Herrlichste jung stirbt. Es wird sich weiter zeigen, was den Griechen der historischen Zeit Jugend und Alter bedeuteten, und wie man die Frühverstorbenen ganz offenbar beneidete; dasselbe Gefühl darf vollends im Mythus als herrschend gelten, und wir bedürfen z. B. bei Hippolytos, bei Androgeos nicht der Ausdeutung durch den Morgenstern, welcher in der Flut untertaucht oder vor der Sonne verblaßt; lebten doch überall in der Phantasie und in den Klagegesängen des Volkes auch jene früh und jäh dahingestorbenen göttlichen Wesen wie Linos, Hyakinthos, Hylas, Bormos, Kinyras, Adonis u. a. Wenn dann das kurze Heldenleben des Achilleus (*μινυνθάδιος*, *παναώριος*) ursprünglich einem Waldstrom, der nach kurzem Lauf ins Meer stürzt, entsprechen soll, so ist wenigstens alles geschehen, um uns dies vergessen zu lassen. Mit einer hinreißenden Sympathie hat der Gesang der Aöden das Herrlichste in ein Jünglingsleben zusammengedrängt und von Anfang an den wehmütigen Bezug auf das frühe Ende hineingewoben. Achilleus ist so wunderbar, weil er früh sterben wird, und er stirbt früh, weil er so wunderbar ist. Ob er ursprünglich eine Naturgottheit gewesen, bleibe dahingestellt; seine Vergöttlichung, nachdem ihn der Pfeil des Paris getroffen, seine Vereinigung mit Helena auf der Insel Leuke ist wohl unabhängig hievon erfolgt, weil die Nation zu viel von ihrem Besten auf ihn gewandt hatte. So viele minder erlauchte Tote genossen ja heroischen

Kult; dem Sohn der Thetis errichteten die Griechen an vielen Stellen die Achilleia.

Neben der Gestalt des Frühgestorbenen erhebt sich die des mächtigen Dulders, welcher alles überlebt, der Grieche des Mannesalters, Odysseus. Es ist der Sage und Dichtung anderer Völker nicht schwer gefallen, auf ihre Helden eine zufällig geordnete Reihe mehr oder weniger gefährlicher Abenteuer zu häufen, und sie am Ende lebend und glücklich daraus hervorgehen zu lassen, die Odyssee aber meint es anders. Homer übergeht zunächst den ganzen frühern Odysseus der unbedenklichen Arglist und Gewalttat und hebt an mit der berühmten Rückkehr von Ilion. Die Gefährten gehen nach und nach alle unter, und nicht immer durch Zutat eigener Schuld; das Unheil bei den Lästrygonen hat kein Einzelner veranlaßt, auch die Opfer der Scylla sind schuldlos, und gegenüber von Polyphem sind die Gefährten sogar klüger als der Führer: in ihnen allen aber ist das Schicksal der weitmeisten Sterblichen versinnlicht. Odysseus selber steigt vom König und Heerführer bis zum völlig einsamen Schiffbrüchigen herab, dazu wird das Herzeleid um die Seinigen durch den Besuch in der Unterwelt und den langen Aufenthalt bei Kalypso auf das Höchste gesteigert, bis sich am Ende die Götter des so herrlich und gewaltig gebliebenen Menschen doch wieder annehmen müssen, aber auch nur dieses einzigen. Nach dem Untergang der Freier ist dem Helden zwar noch die Vollziehung einiger Pflichten, dann aber ein ruhiges Alter und das Walten über glücklichen Bevölkerungen in Aussicht gestellt, aber nur in der Odyssee[1]); andere Sagen dagegen beladen ihn und die Seinigen, sogar in unschöner Weise, mit bunten spätern Erlebnissen[2]).

Die Irrfahrten und Kämpfe des Odysseus sind aber nur der berühmteste Teil der Rückkehrsagen (νόστοι). Die griechische Phantasie hat alles getan, um die Eitelkeit des großen, siegreichen Kriegszuges, und man darf wohl sagen: die Eitelkeit alles dessen, was in der Welt für groß gilt, durch die düstern Schicksale der meisten Heimkehrenden zu verdeutlichen. Aias der Telamonier endet noch vor Troja durch den berühmten Selbstmord, Aias der Sohn des Oïleus, auf einer Klippe durch Poseidons

---

[1]) Odyss. XI, 121 in den Worten des Teiresias.

[2]) Vergl. die Auszüge aus der Telegonie, Epicor. fragm. — Plutarch, Quaest. Graec. 14. — Hygin, fab. 127. — Parthenios 3. — Ptol. Hephästion 4.

Dreizack; andere gehen unter, weil Nauplios, der Vater des tückisch gemordeten Palamedes, durch Feuerzeichen ihre Schiffe gegen die Felswände von Euböa lockt, und laut der spätern Sage war es dieser nämliche Nauplios, der unter den Gattinnen der abwesenden Heroen Ehebruch gestiftet hatte, vor allem bei Klytämnestra. Auch Diomed, nach Argos zurückgekehrt, findet seine Aigialeia als Buhlerin eines Sohnes des Sthenelos. Mit Ermordung bedroht, rettet er sich auf den Altar der Hera und flüchtet nach Italien; hier, als Gottheit des adriatischen und tarentinischen Meeres, beginnt er dann gleichsam ein zweites Leben. Sonst ist der herrschende Hergang bei allen jugendlich Gedachten ein gewaltsames Ende, wie z. B. bei Neoptolem in Delphi; Einer, wie Nestor, muß von Amts wegen alt werden, damit er die Taten des frühern Geschlechts dem jüngern erzähle. Im ganzen aber stimmen die Sagen von der Rückkehr den Hörer so, daß er die vor Ilion Gefallenen für die Glücklichern halten soll.

Im Mythus überhaupt teilen sich sehr überwiegend Schicksal und Götterneid in die Schicksale der Heroen, und das Schicksal gibt sich kaum eben die Mühe, die letztern bei ihrer etwaigen Verschuldung zu fassen; zunächst müßte es sich, beiläufig gesagt, um eine Schuld gegen Menschen handeln, welche das Gewissen aller Zeiten und Völker nachfühlen kann, und nicht bloß darum, daß ein Opfer an eine Gottheit versäumt worden ist und dergl.; aber auch der in seinem sonstigen Verhalten wirklich Schuldige findet sein oft furchtbares Ende kaum an dieser Stelle. Was am Schicksal vor allem hervorgehoben wird, ist nicht die Gerechtigkeit, sondern die Unvermeidlichkeit, und hier dienen dem Griechen die Orakel als eine unvergleichliche Quelle von Motiven. Das bloß stückweise Erfahren der Zukunft befördert den Untergang des Fragenden; Oedipus, in Delphi vor Vatermord und Blutschande gewarnt, meidet hierauf Korinth und seine dortigen vermeintlichen Eltern, um dann erst recht ins tiefste Verderben zu gehen. Der mythische Mensch richtet sein ganzes Leben sorgenvoll auf einen empfangenen dunkeln Göttersprruch ein — umsonst; die ausgesetzten Schicksalskinder (wie Oedipus, Paris u. a.) werden gerettet, und durch sie geschieht hernach, was geschehen muß; ist aber das zum Vatermord bestimmte Kind nicht ausgesetzt worden, und haben Vater und Sohn einander des Orakels wegen nur sonst nach

Kräften gemieden, so weiß das Schicksal den Vatermord dennoch herbeizuführen, wie in dem empörenden Fall des Katreus und Althämenes[1]).

Eine andere Wendung nimmt das geweissagte Unglück in der Sage vom Zug der Sieben gegen Theben. Einer der Anführer, zugleich ein mächtiger Seher, Amphiaraos, weiß, daß die Sache gegen den Willen des Zeus geht, und alle wissen es durch ihn, und die Todesahnung und eine Reihe der schlimmsten Zeichen[2]) begleiten sie auf dem ganzen Zuge, von welchem einzig Adrastos heimkehrt, ein schwermütig Trauernder auf Lebenszeit. Unterwegs, als Gäste des Königs von Nemea, da eben dessen Kind durch einen Schlangenbiß gestorben, begruben die Sieben dasselbe, und Amphiaraos sagte: dies zeige ihnen ihr eigenes Ende an, und sie nannten den Knaben Archemoros, d. h. den Führer zum Tode. Besitzt wohl die Heldensage irgend eines andern Volkes einen Zug wie diesen? — Sehr viel großartiger tönt die Ahnung Hektors: Einst wird kommen der Tag, da die heilige Ilios hinsinkt[3]), denn er führt nicht einen Abenteurerzug, sondern er ist der mächtigste Verteidiger seiner Heimat und bleibt es auch, indem er dieselbe verloren weiß.

Diese Heimat aber war bisher eine Stätte des herrlichsten Glückes gewesen, damit ihr Untergang um so viel deutlicher und herber die Hinfälligkeit des Irdischen vor dem Schicksal an den Tag bringe. Was nur von Glanz und Göttergunst einem Herrscherhause zuteil werden konnte, das hatten diese Dardaniden in Fülle genossen, Ruhm und Reichtum und wohliger Genuß walteten, bis die Achäer sich aufmachten, — wie aber dann die meisten dieser Sieger endeten, darauf wurde bereits hingewiesen. Troer und Achäer, beide zusammen, enthüllten in ihren Geschicken die wahre griechische Anschauung vom Werte der Erdendinge, die Götter aber mit ihrer schwankenden und zwieträchtigen Einmischung sind hier im Großen nur die Gehilfen eines gewaltigen Gesamtwillens; die bevorzugten Geschlechter sollten überhaupt aufhören. Auch auf der Seite der Achäer hatten die schlimmen Ahnungen nicht gefehlt: Odysseus hatte sich als Tor gestellt, um sich dem Kriege zu entziehen, und Thetis hatte ihren Sohn unter den Mädchen von Skyros verborgen — alles umsonst.

[1]) Diodor V, 59 und Apollodor, III, 2.

[2]) Soph. Oed. Kol. 1399 die Rede des Polyneikes.

[3]) Ilias VI, 447.

Wohl ist der Mensch von den Moiren zum Dulden innerlich ausgestattet[1]) und soll den schrecklichsten Schmerz zu bändigen wissen, dafür ist ihm aber auch in vollem Maße „von den Göttern zugesponnen, im Jammer zu leben". Bisweilen fällt es auch diesen Göttern selber ein, wie töricht ihre Parteinahme in den Händeln dieser elenden Sterblichen sei[2]), welche wie das Laub an den Bäumen wachsen und dann wieder entseelt dahinschwinden. Nichts Elenderes auf Erden als der Mensch! — meint Zeus — von allem was da atmet und kreucht[3]). Er spricht diese Worte zu den ob Patroklos Tod weinenden unsterblichen Rossen des Achilleus, indem er sie beklagt, daß sie, die nie alternden, dem sterblichen Peleus geschenkt worden; der Gott und diese Tiere verstehen sich zusammen und können miteinander über das Menschengeschick verkehren[4]).

Man kennt die beiden Schicksalsfässer an der Schwelle des Zeus[5]); bloß aus dem guten Faß bekommt niemand; die Proportion ist die, daß viele nur aus dem schlimmen bekommen. Pindar fixiert dies[6]) später genauer: auf Ein Gutes teilen die Götter den Sterblichen zwei Uebel zu. Bevor man jemandem irgendwie Gutes und Glück verspricht, wird deshalb gegen das allgemeine Erdenschicksal weislich ein Vorbehalt eingelegt. Alkinoos weiß, daß seine Phäaken auf ihren Wunderschiffen den Fremdling nur sicher bis in seine Heimat geleiten können: „von da an[7]) wird er dulden, was sein Loos ihm bestimmt und die unerbittlichen Schwestern, als ihn die Mutter gebar, in den werdenden Faden gesponnen."

Wenn aber die Götter sich auf dem Olymp einen guten Tag machen wollen, dann muß zur Kithar der Gesang der Musen ertönen von den Menschen, und wie sie in ihrem Notdulden dahinleben planlos und hilflos und gegen Tod und Alter kein Heilmittel wissen[8]). Wie oft und wie furchtbar aber der Neid derselben Götter den tiefsten Jammer über die Sterblichen gebracht hat, und wie ihnen schon das einfachste häusliche Glück und das Wohlwollen unter den Menschen unleidlich sein konnte, soll hier nicht wiederholt werden. Man muß sich nur immer wieder ver-

1) Wort des Apollon, Ilias XXIV, 49.

2) Apollon zu Poseidon, Ilias XXI, 462.

3) Ilias XVII, 446.

4) Die Rosse können nämlich auch sprechen, Ilias XIX, 404 ff.

5) Ilias XXIV, 527.

6) Pindar. Pyth. III, 81.

7) Odyss. VII, 196.

8) Homer, Hymn. Apoll. 186 ff.

gegenwärtigen, was ihnen zwischen alle Verherrlichungen hinein zugetraut wurde. Phineus, der Herrscher am Eingang des Pontus hat einen Frevel begangen, und Zeus läßt ihm die Wahl zwischen Tod und Erblindung; er wählt letztere, und nun ergrimmt Helios, weil Phineus auf seinen Anblick verzichtet hat und sendet ihm die Harpyien. Poseidon verspricht[1]) dem Theseus die Gewährung dreier Wünsche, und dieser verlangt und erhält: die Befreiung seines Genossen Peirithoos aus dem Hades, die glückliche Rückkehr aus dem Labyrinth, und — grauenvoller Weise den Untergang seines Sohnes Hippolytos, der bei ihm verleumdet worden war.

Wenn die Phantasie an solchen Anschauungen weiterspinnt, gerät sie gerne auf das Bild eines goldenen Zeitalters, da es den Menschen besser gegangen als jetzt. Sie frägt dabei nicht, ob es nicht damals schon grausame Götter gegeben, sie will nur flüchten um jeden Preis. Alle Völker haben Schilderungen dieser Art, bis zum niedrigsten Schlaraffenleben abwärts[2]). Um so schlimmer ist dann der wirkliche Zustand, in welchem das Individuum leben muß; aber so völlig pessimistisch und mit so völliger Verzweiflung wegen Gegenwart und Zukunft, wie sich das griechische Bewußtsein in der Erzählung von den fünf Menschenaltern bei Hesiod[3]) ausspricht, wird sich wohl kaum eine andere Nation geäußert haben. Sodann beginnt schon bei Homer jenes Preisen entfernter und dabei gerechter und glücklicher Völker, welches ein Hauptstück der mythischen Geographie ausmachte und sich später auch in der wirklichen zu behaupten suchte[4]); die Ränder der Welt müssen wohl das Wohlergehen beherbergen, dessen die Mitte völlig verlustig gegangen; — „dort, wo du nicht bist, ist das Glück."

Noch eine kleine Beobachtung fügt sich hier von selbst an. Da das Leben ist, wie es ist, darf bei den Griechen, und schon im Epos, vom bevorstehenden Tod alter Leute offen gesprochen werden, und das berühmte Gewebe der Penelope ist das Leichentuch für ihren Schwiegervater Laertes[5]). Wie unbefangen später in ganz heller historischer Zeit Pindar dem Fürsten

---

[1]) Euripid. Hippol. 45.

[2]) So bei Athen. VI, 94—96 aus den Komikern.

[3]) Opp. et dies 106 ff., bes. 173 ff.

[4]) Als Beispiel mögen schon die Griechenphantasien über die Hyperboreer genügen. Vergl. Band I, S. 333 f.

[5]) Odyss. II, 97. Ob es nicht in der frühesten Gestalt der Sage ihr angebliches Brautgewand für eine neue Ehe war?

Theron von Agrigent von seinem bald zu erwartenden Tode etwas vorsingen läßt[1]), ist bekannt. Weiterhin, um dies hier vorweg zu erwähnen, haben z. B. die Athener dem noch lebenden Stoiker Zenon, weil er so lange als Vorbild der Tugend unter ihnen geweilt, außer einem goldenen Kranz auch noch ein Grabmal auf Staatskosten dekretiert[2]). Und nun überlege man, durch welche Konkurrenz vermeinter Höflichkeit etwas der Art in der neuern Welt untunlich und unsagbar geworden ist. Zunächst muß letztere ihren Zustand überhaupt löblich und dessen Dauer wünschenswert finden, sodann soll wahrscheinlich — denn den Grund wird man doch nicht offen betonen dürfen — supponiert werden, die Welt möchte durch den Tod jemandes einen gar zu großen Verlust erleiden. Die Griechen dagegen waren hierin naiv, so wie sie es im Wünschen waren.

Endlich aber hat das Unheil im Mythus der Griechen noch einen höchst eigentümlichen idealen Zweck. Die Götter, sagt Alkinoos[3]), haben den Untergang Ilions und der Danaer verfügt und Verderben beschieden den Menschen, damit dasselbe sei ein Gesang für Künftige. Die nämliche Empfindung, nur in ein anderes Naturreich übertragen, lebt in den Worten des Hermes[4]) an die Schildkröte, indem er sie tötet: Bei Lebzeiten hast du ein mühsames Wandeln, wenn du aber tot bist, möchtest du wohl sehr schön tönen! Deutsch lautet der Spruch:

Was unsterblich im Gesang soll leben,
Muß im Leben untergehn.

Allerdings von ihren eigenen mythischen Vorbildern, den Sängern der Urzeit wußten die Aöden, daß diese ebenfalls mit Leben und Wohlfahrt bezahlt hatten. Orpheus war von den Mänaden zerrissen, Thamyris von den im Wettstreit siegreichen Musen geblendet und seines Gesanges beraubt worden.

Von dieser Vorgeschichte des griechischen Pessimismus, wie sie sich im Mythus und in dessen Stimme, dem Epos, ausspricht, wenden wir uns zu den Gedanken der Griechen der historischen Zeit. Auf alle

---

1) Pindar, Olymp. II.
2) Diog. Laert. VII, 11.
3) Odyss. VIII, 578. — Euripides legt höchst absurd dasselbe Wort der leidenden Hekabe in den Mund. Troad. 1243.
4) Homer, Hymn. Mercur. 37.

Parallelen mit dem nähern und fernen Orient und mit Aegypten wird auch hier gerne verzichtet und vollends auf die Frage, ob eine geistige Berührung dieser Völker mit den Griechen sich denken lasse; sodann handelt es sich hier nicht um allgemeine Erörterungen, sondern nur um Zusammenstellung von Tatsachen und Aussagen. Wie weit der Mensch wirklich stimmfähig sei über sein und seiner Mitmenschen, zunächst seiner Volksgenossen Glück und Unglück, darüber soll hier nicht entschieden werden; die gewöhnliche Anschauung wird dabei beharren, daß, was einer für Glück und Unglück hält, es auch wirklich für ihn sei, und in diesem Sinne wird man müssen die Griechen zu Worte kommen lassen[1]).

Man hat es vor allem zu tun mit einem Volke, welches in höchstem Grade seine Leiden empfinden und derselben bewußt werden mußte. Im vollkommensten Gegensatz zu der aprioristischen Resignation großer asiatischer Völkergruppen und zu allem beschaulichem Quietismus bietet der Grieche dem Schicksal lauter verwundbare Seiten dar, und dasselbe kann ihn täglich und stündlich nicht nur leiblich, sondern auch seelisch verletzen. Völker leben in ihren Anfängen und oft noch bis in ziemlich hohe Kulturen hinein rassemäßig; der Grieche aber war früher ein individueller Mensch geworden als die Uebrigen und trug nun hievon den Ruhm und das Unheil in unvermeidlicher Mischung. Schon im Epos entsenden die Väter des Achilleus und des Glaukos ihre Söhne in den Kampf vor Troja mit dem Mahnspruch: „immer der erste zu sein und vorzustreben den andern", und nun wartet der Heroen nicht bloß der Kampf gegen die Feinde, sondern auch die Eifersucht der Genossen und zwischen den Anführern bereits tödliche Feindschaft. Es folgte das Zeitalter, da die Wettkämpfe, in der Heimat wie an den großen Festorten, die ganze

---

[1]) Ganze Sammlungen über die betreffenden Fragen im Florilegium des Johannes Stobäos. In der Ausgabe von Meineke enthält der III. Band S. 221 das Hauptkapitel *περὶ τοῦ βίου*, über das Leben, dessen Kürze, Geringfügigkeit und Sorgenfülle. Im IV. Bande die Abschnitte: über das Unglück, über Unsicherheit des Wohlergehens, Lob und Tadel des Alters, über den Tod, Lob und Tadel des Todes, Vergleich von Leben und Tod, endlich ein Trostkapitel, *παρηγορικά*. — Vgl. Plutarch consolatio ad Apollonium, passim — und von den Consolationen des Seneca besonders die an Marcia.

Hellenenwelt in Bewegung setzten und mit dem Ruhm der Sieger erfüllten, während die sehr viel zahlreichern Zurückstehenden gewiß eine unendlich viel größere Summe des Jammers empfanden, als die Summe des Glückes jener war. Wohl darf man fragen: hing nicht das Hochgefühl dieser Agonalsieger, ganz ähnlich wie das der von irgend einem Erfolg gekrönten Griechen aller Zeiten, zu sehr vom Urteil anderer ab? und lebte nicht das ganze Volk überhaupt etwas zu viel in den Augen anderer? Jedenfalls aber befand man sich demgemäß. Und nun kam die Entwicklung der vorstrebenden Einzelkräfte in der Polis, und zwar in der demokratisch gewordenen, und hier würde man wohl tun, dem wirklichen perikleischen Athen, nicht dem übereinkömmlich verklärten ins Angesicht zu schauen, wobei man z. B. mit den spätern Erlebnissen des Perikles selbst den zweckmäßigen Anfang machen könnte. Von da an war das öffentliche Wesen, so weit wir es bei den Geschichtschreibern und Rednern des V. und IV. Jahrhunderts verfolgen können, in den bekannten Händen, das Leben in der Polis aber das sozusagen einzig gestattete, Späherei und tödliche Anklage etwas alltägliches; sollte man nun an die unermeßliche Zahl derer, welche litten, deshalb nicht denken dürfen, weil sie haben schweigen müssen? während die handgreiflichsten Tatsachen uns die Augen öffnen könnten, vor allem die Flucht so vieler Fähigen vor dem Staat, indem sie sich der offenkundigen Armut und der Familienlosigkeit weihten. Griechen aber, d. h. zur persönlichen Auszeichnung veranlagt, waren sie alle, und zum Teil Menschen von unendlich feiner und vollkommener Organisation, welche wahrlich nicht leicht auf Wirken und Wollen verzichteten. Und diese Polis, in welcher und wegen welcher man so vieles leiden mußte, dies eins und alles war von jeher, wenn sie von außen überwunden wurde, nicht bloß dem Raub und der Demütigung, sondern nach griechischem Kriegsrecht der Zerstörung, der Tötung der Männer, dem Verkauf der Weiber und Kinder ausgesetzt, und von unzähligen Griechenstädten sind später wirklich nur Ruinen vorhanden gewesen. Welche Summe von Jammer und Wut muß dies ausgemacht haben! gegenüber vom intensivsten Leben lauter völlige Zernichtung! Dies möge man sich gegenwärtig halten bei Anlaß all jener Parteikämpfe und Zerrüttungen, um derentwillen die Nation materiell zu einem Schatten wurde, bis sie den Römern in die Arme fiel.

Allerdings, was Beglückung durch den Geist gewähren kann[1]), das haben hier viele auserwählte Menschen in hoher Kunst und Dichtung, in Denken und Forschen genossen und durch den Abglanz ihres Wesens auch den übrigen vermittelt, soweit diese des Verständnisses fähig waren. Diese Kräfte sind bei den Griechen gewissermaßen immer optimistisch gewesen, d. h. es hat sich für Künstler, Dichter und Denker immer der Mühe gelohnt, dieser Welt, wie sie auch sein mochte, mit mächtigen Schöpfungen gegenüberzutreten. Wie düster sie persönlich vom Erdenleben gedacht haben mögen, ihre Energie verzichtet niemals darauf, freie und große Bilder von dem, was in ihnen lebt, ans Licht hervorzuschaffen. Und bisweilen erhebt sich der Gedanke und schwebt hoch und beglückend über Attika und ganz Griechenland, wenn das Weltganze sein Objekt wird. Anaxagoras sprach es aus: das Geborenwerden sei dem Nichtgeborenwerden vorzuziehen, um der Betrachtung des Himmels und des Weltganzen willen. Einen intellektuellen Optimismus ähnlichen Inhalts proklamierte auch Diogenes[2]): für den Trefflichen sei jeder Tag ein Festtag, der ganze Kosmos ein Heiligtum, in welches wir bei der Geburt eintreten, mit Sonne, Mond, Gestirnen, Strömen frischen Wassers und den von der Erde genährten Gewächsen und Tieren; die Einweihung zu diesen Mysterien sei unser Leben, und dies solle deshalb ein wohlgemutes und freudiges sein, die meisten aber machten demselben Schande, durch beständiges Klagen, Griesgram und Sorgen. Hier ist nur außer Acht gelassen, daß die Welt nicht bloß aus Eindrücken der Natur besteht, sondern auch aus denjenigen des Menschenlebens, welches jeden umgibt und sich als die vorherrschende Quelle der Sorgen ausweist. Schon lange vor Diogenes hatte Aesop dies betont, wenn einige merkwürdige Verse wirklich von ihm sind[3]): „Wie soll einer dir entweichen, o Leben, ohne zu sterben? tausendfach ist dein Leid, und nicht leicht, davor zu fliehen noch es zu ertragen; wonnig ist, was an dir von Natur schön ist, Erde, Meer, Gestirne, die Kreisläufe von Mond und Sonne, alles übrige aber ist lauter Furcht und Schmerzen, und wenn einem ein Glücksfall widerfährt,

[1]) Eine beiläufige Polemik gegen den Verzicht auf seelischen Besitz Plutarch Solon 7, als eigenes Raisonnement des Plutarch. Ein solcher Verzicht mochte übrigens nicht nur mit dem Gedanken an die Fraglichkeit der Zukunft, sondern auch mit der vielen Erkundung derselben zusammenhängen.

[2]) Plutarch, de tranquill. animi 20.

[3]) Bergk, Anthol. lyr., p. 24.

so folgt immer wieder eine Nemesis darauf". Es wäre auch sonderbar gewesen, wenn die Schönheit der Natur die Griechen nicht entzückt hätte, aber die Furchtbarkeit des Menschenlebens hat ihnen mehr zu empfinden und zu denken gegeben.

Von den sonstigen Ansichten der Philosophen kann im Folgenden nur insoweit hie und da die Rede sein, als ihre Worte nicht von ihrem besondern System abhängen, sondern deutlich einer Seite des Volksbewußseins entsprechen. Man gelangt nicht leicht zu richtigen Durchschnittsurteilen über griechisches Empfinden, wenn man das Denken der Philosophen zum Maßstab nimmt, dessen Wert für uns an einer ganz andern Stelle liegt und hier nur zu einem flüchtigen Ueberblick Anlaß gibt. Sokrates war ausdrücklich Optimist und sein Glaube an gute, schaffende und erhaltende Götter ein kaum verhüllter Monotheismus[1]). Plato, soweit er pythagoreisch empfindet, ist Pessimist; in seinen Utopien dagegen ist er notwendig optimistisch zu verstehen; außerdem mag man z. B. im Phädon nachlesen, wie sich das Angenehme (ἡδύ) und das Betrübende (λυπηρόν) gegenseitig bedingen. Bei Aristipps Hedonik kann man fragen, ob diese Lehre vom Genuß des Momentes nicht am ehesten aus einer völligen Verzweiflung an der Polis zu erklären ist, wobei sich wirklich etwas dafür sagen ließ, daß man sich Vergangenheit und Zukunft aus dem Sinne schlage[2]). Hegesias der Cyrenaiker, von dessen Zuhörern manche, heißt es, sich das Leben nahmen, scheint dann das äußerste erreicht zu haben, was von übler Nachrede gegen das Menschenleben geleistet worden. Die Lehre der Cyniker kann sich als Optimismus wie als Pessimismus äußern, die Stoa aber ist trotz ihrer Lehre von der „besten Welt" und deren Zweckmäßigkeit doch im tiefern Grunde pessimistisch. Beim Epikureismus kommt es darauf an, ob man die entschiedene Flucht vor der Berührung mit der Gesellschaft (λάθε βιώσας) für Pessimismus nehmen will oder nicht. Halten wir uns nun an die Ueberlieferungen aus dem Volksbewußtsein.

Den Hoffnungen, welche von jeher das Leben aller Menschen und auch das der Griechen begleitet haben, wird, sobald das Nachdenken das

[1]) Xenoph. Memorab. I, 4, 9 ff., IV, 3, 1 ff.

[2]) Aelian V. H. XIV, 6.

Wort hat, als betörenden Wesen nicht viel Gutes nachgesagt. Doch hat der äschyleische Prometheus, indem er dieselben, und zwar als blinde, in die Menschen hineinpflanzte, wenigstens dem beständigen Hineinstarren in den bevorstehenden Tod ein Ende gemacht[1]).

Die ganze Erscheinung des griechischen Pessimismus erhält nun ihre volle Merkwürdigkeit durch den entschiedenen Optimismus des griechischen Temperaments, welches vom tiefsten Grunde aus ein schaffendes, plastisches, der Welt zugewandtes ist und außerdem — an der Oberfläche — die Verwertung und den Genuß des Augenblicks sehr zu schätzen weiß. Hier mag völlig außer Betracht bleiben die öffentliche Kurzweil und Ausgelassenheit bei Festen u. dergl., deren auch ein trübe gestimmtes Volk auf kurze Zeiten fähig sein kann; den Griechen ist es nie eingefallen, das Leben überhaupt, oder gar um solcher Dinge willen, zu preisen, oder vollends den Göttern dafür als für ein Geschenk zu danken. Was ihnen sonst das Dasein an glücklichen Stimmungen, an beglückter Leidenschaft gewährte, läßt sich etwa ahnen, aber niemals abschätzen. Am ehesten noch wird das Symposion, und was daran hing, eine Abwehr des Pessimismus gewesen sein, und aus solchen Vereinigungen stammen die bald mehr poetisch schönen, bald mehr frivolen Aufrufe zur Freude[2]), welche zu uns herübertönen. Ζῆθι![3]) lebe! d. h. raffe dich auf zur Fröhlichkeit! womit etwa ein Wort über die Kürze der Jugend und die Hinfälligkeit des Glückes verbunden wird. Die rohere Aufforderung zum Genuß, ede! bibe! lude! verlegte man etwa in ersonnene Grabschriften orientalischer Herrscher wie Ninos und Sardanapal; doch läßt sich auch wohl bei einem attischen Komiker[4]) ein wahres Preisen der Uebertäubung hören. Mit der Zeit gab es einen ganzen Stil der Heiterkeit und Lachkunst, und in einer Darstellung der griechischen Geselligkeit wäre desselben umständlich zu gedenken; ein Komiker der Zeit des Sokrates, Philistion, mischte in seiner Poesie das „vielbejammernswerte Menschenleben mit Gelächter", und er selber soll an unmäßigem Lachen gestorben

[1]) Aeschyl. Prom. 248 ff. — So viel ich gefunden habe, redet nur Theognis, 1143 ff., einem Kultus der Hoffnung ernstlich das Wort. — Hoffnungen, welche die Staaten ins Unglück führen, Euripid., Suppl. 479.

[2]) Vergl. u. a. Theognis 761 ff., 983 ff.

[3]) Zugleich die Buchstaben 7 bis 10 des griechischen Alphabetes. Vergl. den Scherz bei Lucian, Epigramm 17.

[4]) Athen. XI, 9 aus den „Tarentinern" des Alexis.

sein [1]). Welche schwache Gewähr jedoch dergleichen für eine wahrhaft tröstliche Lebensanschauung ausmacht, braucht nicht weiter erörtert zu werden; immerhin haben die Griechen nicht nötig gehabt, bei den Gelagen wie die Aegypter ein Mumienmodell von Gast zu Gast herumtragen zu lassen als Aufforderung zum Trinken und zur Fröhlichkeit [2]), und dies kam auch in Aegypten nur bei den Reichen vor, denn der gemeine Mann konnte dort sehr ausgelassen sein ohne eine Aufmunterung dieser Art.

Außer der Fröhlichkeit wird auch anempfohlen, „εἰκῆ" zu leben, d. h. wie es kommt, auf das Geratewohl hin [3]), wobei man sich auf Hoffnung und Furcht nicht einließe. Es ist möglich, daß die relativ Glücklichen wirklich so gelebt haben.

In weit überwiegendem Maße aber tritt uns in Poesie und Prosa der Griechen der Pessimismus als eine volkstümliche Tatsache entgegen, und zwar gar nicht als Resultat der Reflexion, und vollends ohne alle die vielseitige Begründung, welche er in unserm Jahrhundert erfahren hat, vielmehr wird er von Stimmungswegen insgemein recht kurz und barsch in die Welt hinausgerufen. Wie viele sich für ihre Person aus Klugheit als zufrieden oder wenigstens als gleichgültig gebärdeten, ist unmöglich zu wissen, man konnte sich aber entschädigen, indem man in den allgemeinen Klagechor einstimmte. Was wir da hören, ist eine durchgehende Verschätzung des Lebens; der Mensch ist zum Unglück geboren, Nichtsein oder Frühsterben das Beste. „Leiden müssen wir, der Weise ist der, welcher das gesendete Schicksal am edelsten trägt [4])." Daß eine mächtige Quote des Unglücks vom Gemüte des Menschen selber, von seiner unnützen, sorgenvollen, quälenden Beschäftigung mit der ihn vielleicht umgebenden Gefahr, besonders mit der Zukunft ausgeht, wird wohl etwa mit einem Wort (μέριμναι, φροντίδες) angedeutet; auch mitten in Erwartung des Genusses fürchtete man etwas, das zwischen Lippe und Schale hineingeraten möchte [5]); aber die Sache ist vielleicht nirgends

[1]) Suidas bei Westermann, Biogr., p. 172.

[2]) Herodot II, 78.

[3]) Sophokl. Oed. rex, 965 ff. die Worte der Jokaste.

[4]) Euripid. Aeol., fragm. 20. Eine längere optimistische Tirade legt Euripides, Suppl. 195 ff., dem Theseus in den Mund, läßt denselben aber 549 ff. wieder ganz anders reden.

[5]) Πολλὰ μεταξὺ πέλει κύλικος καὶ χείλεος ἄκρου. — Der wahrscheinlich hellenistische Mythus von der Cura bei Hygin, fab. 120.

mit psychologischer Vollständigkeit ausgeführt [1]). Wir müssen uns begnügen mit einer Andeutung, wie sie die Sage gewährt, und nirgends ist die allgemeine unbestimmte Sorge vor Unglück und der vergebliche Wunsch, dasselbe den dunkeln Mächten durch ein schmerzliches Opfer abzukaufen, schöner dargestellt als in der Erzählung vom Ringe des Polykrates [2]). In einer frühern Gestalt der Erzählung war der Ring vielleicht ein Talisman gewesen; was der Grieche als Liebstes opfert, ist ein herrliches Kunstwerk.

Der Götter wird bei Anlaß des Pessimismus wenig gedacht, da sie Welt und Menschen nicht geschaffen haben [3]), und beim Menschenschicksal die alte Hauptansicht von der Herrschaft des „Verhängnisses", der Moira, zu ihrem Rechte kommt. Auch die sonst so häufige Klage vom besondern Unglück der Guten und Glück der Bösen kann sich hier nur behutsam äußern, da auch letztere dem allgemeinen Schicksal verfallen sein müssen. Immerhin kommt unter den Beschwerden auch die vor [4]), daß schon der Anblick des Glückes der Bösen einem das Leben verleiden dürfe.

Bei diesem Anlaß wird auch wohl zuzugeben sein, daß die schlechte Meinung des Hellenen von der großen Mehrzahl seiner Mitmenschen und sogar seiner Landsleute insbesondere ein Stück seines Pessimismus ausgemacht habe, wenigstens flicht sie sich mit diesem schon frühe durcheinander. Daß das Geschlecht, welches auf das ideal gedachte mythische folgt, ein geringeres sein werde [5]), sagt schon Athene (in der Gestalt des Mentor): „wenige Söhne sind dem Vater gleich, die meisten sind geringer und selten einer besser als der Vater." In der Schilderung der rechtliebenden und glücklichen Stadt in den „Werken und Tagen" des Hesiod (V. 234) ist es schon das Mögliche, wenn die Kinder nicht schlechter geraten als die Eltern; das allgemeine Bild der nachheroischen Menschheit aber, wie es in derselben Dichtung entworfen ist, als Lehre von den fünf Menschen-

[1]) Einiges betont erst Apulejus, de deo Socr. Opera, ed. Bipont. II, p. 226: Die Menschen wohnen auf der Erde ..., levibus et anxiis mentibus, brutis et obnoxiis corporibus ... pervicaci audacia, pertinaci spe, casso labore, fortuna caduca ... volucri tempore, tarda sapientia, cita morte, querula vita ..

[2]) Herodot III, 40.

[3]) Die Schöpfung der vier ersten Menschengeschlechter durch die Götter und Zeus bleibt eine große und schwer deutsame Ausnahme.

[4]) Euripid. Belleroph. fragm. 7.

[5]) Odyss. II, 275.

geschlechtern, führt bekanntlich aus dem ruhigsten goldenen Glück abwärts bis in das tiefste Nachtdunkel des Verderbens (Vergl. bes. V. 173—200). In der Folgezeit tönt es dann von den verschiedensten Seiten, auch von den sieben Weisen her: die meisten Menschen taugen nichts (*οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακίους*), und Bias, der das Wort ebenfalls zum Wahlspruch hatte, zog daraus die Folgerung: auch wen man gerne habe, den möge man gerne haben als einen künftig zu Hassenden[1]). Wer viel nachspürt, sagt Sophokles[2]), kommt immer auf die Schlechtigkeit der Menschen. In höherm, pathetischem Ausdruck lautet die Klage feierlicher: von dieser oder jener Tugend wird gesagt, sie habe die Erde verlassen, sei den Menschen entschwunden, entschwebt, zu den Göttern hinaufgegangen. Schon Hesiod klagt dies in betreff von Scham und Scheu[3]); Theognis (V. 1137, vergl. 647) von Treue, Mäßigung und den Chariten; Euripides von der Scham[4]); endlich in der Diadochenzeit Aratos von der Asträa, einer Umgestaltung der Dike[5]). Der alexandrinische Dichter versetzte die Göttin in den Tierkreis, wo sie fortan die Stelle der „Jungfrau" einnimmt, und an seine Fiktion hat dann die römische Poesie angeknüpft. Ovid beschließt seine Schilderung des furchtbaren letzten Weltalters mit den berühmten Versen:

Victa jacet pietas, et Virgo caede madentes
Ultima coelestum terras Astraea reliquit[6]).

Ertönte dergleichen in edler Dichtung, etwa in einem Chorgesang der Tragödie, so hörten es die Leute ohne Zweifel mit erbaulicher Wehmut an, fügten sich aber in solche betrübte Tatsachen als in etwas Unabänderliches, wobei jeder darüber trauern mochte, daß die andern so schlecht seien. Wollte jemand diese Erkenntnis zur allgemeinen Menschenfeindschaft erweitern und sich damit öffentlich als Original bekennen, wie (eben zur Zeit der großen Tragiker) Timon in Athen tat[7]), so war dies

[1]) *Φιλεῖν ὡς μισησοντας* Diog. Laert. I, 5, 6.

[2]) Zitat bei Plutarch de fraterno amore 8.

[3]) *Αἰδὼς καὶ Νέμεσις* opp. et dies 196 ff.

[4]) Medea 439 .... *αἰθερία δ' ἀνέπτα*.

[5]) Phänom. 96—136.

[6]) Metam. I, 149. Virgils erneute Hoffnung: Jam redit et Virgo etc. Ekl. IV. — Sehr schwarz dann wieder Manilius zur Zeit des Tiber, Astron. II, 592 ff.

[7]) Timon allein „sah ein", daß man nicht anders glücklich sein könne, als indem man die übrigen Menschen fliehe. Pausan. I, 30, 4.

seine Sache; nur mußte er darauf gefaßt sein, daß die Anekdote alles, was man sonst von Menschenhassern erzählte oder sich einbildete, auf ihn übertragen werde.

Diese Welt des Bösen aber war eine durchaus unbußfertige, und wenn es an das Aendern gegangen wäre, hätten schon die Götter bei sich den Anfang machen müssen. Wie wenig die Askese und Weltverneinung, d. h. der echte religiöse Pessimismus hier eindrang, wie vorübergehend die Wirkung der Pythagoreer und der Orphiker war, ist bekannt; wie weit aber die Sorge vor Strafen im Jenseits Einzelne wirklich moralisch besserte, entzieht sich unserm Urteil. Immerhin möge man das Wort des Demokrit[1]) erwägen: „alle Menschen, im Gefühl des in ihrem Dasein waltenden Uebelbefindens, schmachten ihre Lebenszeit über in Verwirrung und Furcht, indem sie sich noch falsche Einbildungen machen wegen dessen, was nach dem Tode folgt." — Der Zynismus aber war durchaus keine Askese derjenigen Art, welche den Menschen von der Welt ablösen will; sein Ziel war nur, den Einzelnen — mitten in der Welt — von deren Herrschaft über seinen Willen unabhängig zu machen.

Die Klage über das Elend der Menschen, wie sie sich aufdringlich und überall bei den Griechen hören läßt, ist ohne einige Wiederholungen nicht wohl zur Darstellung zu bringen; ein und derselbe Gedanke wird bald einfacher, bald reicher, mit allerlei Beziehungen und Vorstellungen gemischt, ausgesprochen. Man mag beginnen mit der Wahrnehmung von der Negativität des Glückes und der Positivität des Schmerzes, welche sich schon im IV. Jahrhundert ziemlich deutlich eingestellt[2]) hat: „Das Erfreuende, oberflächlich wie es ist, hat Flügel und immer einige Zumischung von Leiden, der Schmerz dagegen kommt ungemischt und ganz und als ein dauernder." Oder es wird vom Glück geradezu abgesehen: „Ohne Jammer," sagt Sophokles[3]), „ist niemand; wer dessen am wenigsten hat, ist der Glückliche." Welt und Leben gelten nicht nur für gering (εὐτελής), sondern für schlimm und böse.

Die älteste eigentliche Begründung dieses Gefühls ist wohl, dem griechischen Sinne gemäß, diejenige, welche sich auf das Arbeitenmüssen,

[1]) Bei Stobäus, ed. Meineke, Vol. III, p. 232.

[2]) In dem pseudoplatonischen Dialog Axiochos, p. 366 a.

[3]) Sophokl., *Μυσοί*, fragm. 2.

auf die Mühe im Leben bezieht, denn diese ist hier bereits ein Leiden. Schon bei Homer[1]) hat Zeus auf die Menschen bei der Geburt die Mühe (πονεῖν) als ein schweres Uebel (κακότητα βαρεῖαν) gelegt. Agamemnon konstatiert dies bei Anlaß der Unbequemlichkeit, welche ihm und dem Menelaos daraus erwächst, daß sie zu einem nächtlichen Aufgebot ihre Leute einzeln aufrufen müssen. Bei Hesiod in den „Werken und Tagen" [2]) sind es dann die Götter überhaupt, welche den Menschen die Nahrung (βίος) verborgen haben, „sonst könntest du mit Einem Tage Arbeit für ein Jahr genug erwerben und Muße haben; du hingest dein Steuerruder über dem Rauchfang auf, und mit der Bemühung von Rind und Maultier wäre es am Ende". Aber Zeus verbarg die Nahrung aus Grimm, weil Prometheus ihn betrogen; als nämlich das Feuer den Menschen (die es schon gehabt) entzogen worden war, brachte dieser es ihnen heimlich im hohlen Rohr zurück, worauf Zeus zur Vergeltung ein Uebel sendet für alle kommenden Geschlechter, und zwar ein solches, das jeder anfangs für ein Glück hält. Es folgt die Schöpfung der Pandora, d. h. des Weibes überhaupt, welches der Mann fortan erhalten muß, „ein Wehe für den Betriebsamen, Erwerbsamen", denn bisher hatten die Menschen gelebt „ohne Uebel, Krankheit und schmerzliche Mühe". In der Nation wuchs hierauf der Haß gegen alles „Banausische", gegen alle Bemühung des Erwerbens in gleichem Maße mit dem dennoch vorhandenen Zwange dazu. Sklaven zur Arbeit anhalten konnte nur, wer imstande war Sklaven zu kaufen; jede abhängige Stellung aber, auch wenn dieselbe mit Gewinn und Genuß verbunden sein konnte, erbitterte den freien Griechen, und das Treiben der Polis tat das übrige, um die falsche Stellung der ehrlichen Arbeit stündlich fühlbar zu machen.

Hie und da finden sich nun umständliche Aufzählungen von Einzelplagen, z. B. im Distichon des Poseidippos [3]) und in jenem schon angeführten platonischen Dialog Axiochos, wo Sokrates dieselben als in einer Rede des Prodikos vorgekommen wiedererzählt[4]). Dies ist eine recht belehrende Schilderung des wesentlich athenischen Lebens von seinen

---

[1]) Ilias X, 70.

[2]) V. 42 ff. — Vergl. Theogonie 569 ff. 591.

[3]) Stobäus, vol. III, p. 231.

[4]) Axioch., p. 366 bis 368. — Vergl. außerdem das Fragment des Teles bei Stobäus, vol. p. 234.

Schattenseiten, und zwar von der Wiege an, aber (wie z. B. das Unglück des Seefahrers, des Landmanns u. s. w.) an besondere Beschäftigungen geknüpft, welche sich auch vermeiden ließen und nicht notwendig dem allgemeinen Menschenschicksal anhängen; mit dem letztern aber haben es die entscheidenden Aussagen zu tun.

In der Mitte alles volkstümlich Griechischen, noch unberührt von der philosophischen Reflexion und von aller Rhetorik, aber gereift durch Beobachtung der Menschheit auch in fernen Ländern, steht Herodot als großer Hauptzeuge über den Unwert des Lebens zum Verhör. Welcher Geschichtschreiber eines neuern Volkes würde irgend den Trieb empfinden, sich über diese Sache auszusprechen, selbst wenn sich die Anlässe bieten? während Herodot dieselben aufsucht und sogar gerne ersinnt. Schon bei Anlaß seines Glaubens an den Neid der Götter wäre hievon zu reden gewesen. Vor allem lehrt er die Wandelbarkeit des Glückes, den herrschenden „Kreislauf der Erdendinge“ (wie Krösos zu Kyros im Massagetenlande sagt), welcher in seinem Umschwung schon nicht duldet, daß beständig dieselben Menschen glücklich seien. Das berühmte Gespräch des Krösos mit Solon (I, 30 ff.) ist zwar nicht völlig von Herodot gedichtet; schon früher hatten Griechen einen Lyderkönig in betreff der Meinung vom Erdenglück dramatisiert, und in dem späten Valerius Maximus (VII, 1) besitzen wir hievon ohne Zweifel einen ältern Bericht. Hier ist es nicht Krösos, sondern Gyges, welcher die Frage stellt, ob ein anderer Mensch glücklicher sei als er, und er stellt sie nicht an einen griechischen Weisen, sondern an den pythischen Apollon; dieser nennt dann nicht mehrere, sondern nur Einen, und zwar einen armen und zufriedenen Arkader, den alten Aglaos aus Psophis. Höchst ausgiebig war dann später das Schicksal des Krösos, und schon an seinen Glanz und dann an seinen Sturz werden die Griechen ihre Räsonnements reichlich geknüpft haben und zwar in Gestalt von Gesprächen. Bei Herodot ist nun alles beachtenswert; in Solons Erzählung von Tellos besteht das größte Lebensglück in den zwei Punkten, daß derselbe im Kampf für die Heimat hat fallen können, und daß von seiner Familie niemand vor ihm weggestorben ist; bei Anlaß der Brüder von Argos erfährt man bereits, ein früher Tod „sei für den Menschen das Beste“; weiterhin erörtert Solon, daß überhaupt von Glück zu reden nur dann möglich wäre, wenn man bei dem beständigen Wechsel,

da von den 26 250 Tagen eines normalen siebzigjährigen Menschenlebens keiner dem andern in den Erlebnissen völlig gleicht, Ausgang und Ende voraus wüßte; der Mensch aber ist lauter Zufall (*πᾶν ἐστὶ ἄνθρωπος συμφορή*); denn vielen hat die Gottheit den Olbos nur gezeigt, um sie dann von Grund aus zu zernichten. — Viel tiefer noch greift das Gespräch des Xerxes mit Artaban (VII, 45 ff.). Der König, beim Anblick seiner Heere und Flotten zu Abydos, weint über die Kürze des Menschenlebens und erhält von dem weisen Oheim die Antwort: „Im Lauf unseres Lebens gibt es noch schlimmeres; in diesem kurzen Dasein ist keiner so glücklich, daß es ihm nicht oft und viel nahe getreten wäre, lieber sterben als weiter leben zu wollen; das Leben, so kurz es ist, scheint durch die vielen Leiden und Krankheiten dennoch lang, und so ist der Tod bei dieser Mühseligkeit die wünschenswerteste Zuflucht für den Menschen." Das weitere Gespräch ist militärische Beratung, dann folgt aber noch im Munde des Xerxes (Kap. 50) eine allgemeine Gegenrede der Energie: wer gar Alles überlege, der handle überhaupt nicht mehr; besser Alles wagen und die Hälfte der Unglücksfälle erdulden, als Alles vorausfürchten und nichts erleiden. — Ein andermal, und zwar etwas rätselhaft mitten in einem Bericht über Verhandlungen zwischen Argos und Persien (VII, 152), meint Herodot: Das weiß ich, wenn alle Menschen die einem jeden eigentümlichen Uebel auf einen Haufen zusammentrügen, um mit den Mitmenschen zu tauschen, so würden sie, bei näherer Einsicht in das, was die andern drückt, gerne jeder wieder nach Hause tragen, was er mitgebracht hat. Bei Valerius Maximus (VII, 2) wird dasselbe Wort schon dem Solon zugeschrieben, von welchem sich ebendort auch die schöne Sage findet, wie er einen klagenden Freund auf die Akropolis führte und auf die Dächer von ganz Athen deutete mit den Worten: „Denke, welcher Jammer schon längst und heut und künftig hier überall gewohnt hat, wohnt und wohnen wird, und klage nicht mehr über dein eigenes Leid!" Außerdem aber ist uns Solons Pessimismus unmittelbar in einem seiner Distichen [1]) überliefert: „Kein einziger Sterblicher ist glücklich; auf so viele die Sonne niederschaut, sind alle unglücklich (*πονηροί*)." Und Solon war einer der „Weisen" Griechenlands.

[1]) Bergk, Anthol. lyr. p. 18, fragm. 14.

Solche allgemeine Uebelreden vom Unwert des Lebens finden sich dann aus verschiedenen Zeiten zur Auswahl[1]). Der Sophist Antiphon verbittet sich, daß vom Leben als von etwas Großem und Erhabenem Worte gemacht würden; alles sei klein, schwach, kurzwährend und dafür mit großem Jammer gemischt. Von Aristoteles, der doch das Leben an sich als wünschenswert erklärt hatte, besitzt man die schauerlichen Worte: „Was ist der Mensch? Ein rechtes Merkzeichen der Schwäche, eine Beute des Augenblickes, ein Spielzeug des Zufalls, ein Bild des Umschlagens (der Schicksale), bald mehr dem Neid, bald mehr Unglücksfällen anheimgegeben; der Rest ist Schleim und Galle (φλέγμα καὶ χολή[2])." Die Tiere sind glücklicher und im Grunde klüger als die Menschen; der so hart geplagte Esel z. B. fügt wenigstens sich selber kein Uebel zu — so Menander, und ganz ähnlich Philemon: die Tiere tragen nur, was die Natur ihnen auferlegt und brauchen weder Entscheide noch Entschlüsse, während wir Menschen in unserm unleidlichen Leben Gesetze erfunden haben und den Meinungen Sklavendienst leisten, und den Vorfahren und den Nachkommen; um unglücklich zu sein, erfinden wir beständig neuen Anlaß. — Derselbe Dichter anderswo: Sturm gibt es nicht allein zur See, sondern auch wenn man in einer Straßenhalle wandelt, und selbst daheim im Hause; Seefahrer bekommen nach dem Sturm einen rettenden Wind oder treffen einen Hafen; ich aber leide Sturm nicht nur Einen Tag, sondern das Leben entlang, und der Schmerz hat beständig das Uebergewicht. — Schon alt war die Lehre vom Neid der Götter gegen das menschliche Talent, und auch später meldet sich (bei Sodates) die Klage über das besondere Unglück und schlimme Ende der Höherbegabten, auch über die eigentümliche Tücke des Schicksals, wirklichen und großen Vorteilen große Schäden beizugeben, der Schluß aber lautet: „ein einziger schmerzloser Tag ist schon ein großer Gewinn, denn was sind wir überhaupt und aus welchem Zeuge gemacht? Besinne dich doch auf das, was Leben ist, denke, woraus du entstanden und wer du wiederum werden wirst."

---

[1]) Vergl. u. a. die Zitate bei Stobäus, vol. III, p. 221 ff. — Schon von Alkidamas, Schüler des Gorgias, gab es ein „Lob des Todes", bestehend in einer Aufzählung der Uebel des Menschenlebens. Cicero, Tuscul. quaest. I, 48.

[2]) Bei Stobäus, Mein. III, S. 231.

Leider ist uns jene ganze Gattung von Dichtungen, welche der Totenklage geweiht waren (θρῆνοι), bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangen; aus einem schönen Fragment des Simonides[1]) aber ersehen wir, daß darin die Klage über das Leben nicht fehlte, dessen Kürze bei so vieler Bekümmernis bejammert wird. Diese bei Bestattungen gesungenen Chöre waren nur der letzte, künstlerisch sehr gereinigte Nachklang der außerordentlich lauten und selbst wilden Totenklage der frühern Griechen; hat nun etwa schon in dieser, neben dem Preise des Verstorbenen und der Trauer um ihn, der Jammer über das Dasein mitgeklungen?

Wir müssen noch etwas weiter sammeln, um die Auslese von Scheltworten über das Leben zu vervollständigen. Laut Pindar ist ja dasselbe nur „der Traum eines Schattens" [2]); „trügerisch hängt über den Menschen die Zeit und rollt mit sich dahin des Lebens Flut" [3]). Laut Sophokles[4]) ist der Mensch überhaupt nur ein Hauch und ein Schatten. In seinem „Aias" (V. 125) empfindet Odysseus das schreckliche Schicksal des Helden, womit Athene prahlerisch die Göttermacht hat beweisen wollen, wehmütig, als wäre es sein eigenes: „denn ich sehe, wir alle, so viele wir leben, sind nichts anderes als Scheinbilder und leichte Schatten." Allein Sophokles, der Freund des Herodot, hat in einem berühmten Chorgesang der Greise von Kolonos[5]) der Klage über das Leben noch einen ganz andern Umfang verliehen:

„Nicht geboren zu sein, o Mensch,
Ist das höchste, das größte Wort;
Doch, wofern du das Licht erblickst,
Acht' als Bestes, dahin zu gehn
Wieder, von wannen du kamst, im Flugschritt!
Denn betratst du der Jugend Feld,
Das Torheiten umgaukeln, haust
Dort nicht jegliches Ungemach,
Stürmt nicht jeglicher Jammer drin?
Mord, Hader, Blutvergießen, Kampf,
Haß und Neid; und endlich wartet

[1]) Bergk, Anthol. lyr. p. 445, fragm. 39. — Die Reste der θρῆνοι Pindars enthalten nichts der Art, sondern Bilder des selig heroischen Daseins und Gedanken der Metempsychose.

[2]) Pindar, Pyth. VIII, 95.

[3]) Isthm. VII, 13.

[4]) Aias Locrens. fragm.

[5]) Oed. Kol. 1211. Uebersetzung von Minckwitz.

Schmachbeladen, mürrisch, einsam,
Krank und schwach das Alter unser,
Das der Uebel
Uebel all' umlagern!

Zunächst würde man irren, wenn man glaubte, Sophokles zuerst habe das Nichtgeborensein für vorzüglicher erklärt als das Geborensein. Mehrere Tragödien des Euripides, in welchen dasselbe Wort (μὴ φῦναι) sich findet[1]), können möglicherweise älter sein als der „Oedipus in Kolonos", ja in unbestimmbarer Zeit hat man schon dem Homer auf die Frage, was für die Menschen das Beste wäre, die Antwort[2]) in den Mund gelegt: „vor allem nicht geboren werden oder so bald als möglich die Pforten des Hades durchschreiten." In jenem rätselhaften Mythus von einem Gespräche zwischen Midas und dem von ihm eingefangenen Silen, welches aus einer untergegangenen Schrift des Aristoteles in Plutarchs Trostschrift an Apollonios (Kap. 27) herübergenommen ist, frägt der phrygische König den Halbgott, was das Beste und Allerwünschenswerteste für den Menschen sei; nach langem Schweigen und auf vieles Drängen hin erfolgt die Antwort: „Hinfälliger Sprößling der Mühsal und des Unglückes, warum mich zwingen das zu sagen, was nicht zu wissen euch besser wäre? denn das Leben ist am ehesten frei von Trauer, wenn jeder sein Unheil nicht kennt; für die Menschen überhaupt aber ist vor allem das Beste, nicht geboren zu werden, dann folgt sofort und als Nächstmögliches (zum Glücke) so bald nach der Geburt, als es nur geschehen kann, zu sterben." Plutarch fügt noch von sich aus hinzu: „demselben Kapitel könnte jemand noch Unzähliges (μυρία ἐπὶ μυρίοις) dieser Art hinzufügen, es ist aber nicht nötig hierüber umständlich zu sein." Bei andern Völkern ist das Verwünschen des Tages der Geburt ein nur sehr seltenes Wort des äußersten Jammers.

Daß Nichtsein besser als Sein und das Sterbenkönnen überhaupt eine Gnade der Götter sei und von ihnen als hohe Belohnung für edles Tun erteilt werde, findet sich mit einer Anzahl von Erzählungen belegt, welche zu einem wahren Gemeingut des griechischen Pessimismus wurden. Es sind jene Geschichten von Kleobis und Biton, den Söhnen der

[1]) Euripid., fragm. incert. 100. 101. 102. Belleroph. fragm. 20.

[2]) Homeri et Hesiodi certamen c. 6.

argivischen Herapriesterin, von Trophonios und Agamedes, den Erbauern des Tempels von Delphi u. s. w. Und noch wuchsen solche Ereignisse nach: Opfergesandte, welche von Theben zum libyschen Ammonium fuhren [1]), mußten dort für den großen Pindar dasjenige erbitten, „was im Menschenschicksal für einen (von den Göttern) Geliebten das Beste sei", und im nämlichen Jahre starb er, allerdings als hochbejahrter Greis, während sonst eigentlich ein früher Tod das Erwünschte war. Dieser gilt als Glück, entweder weil das Leben im allgemeinen voller Uebel ist, oder — nach einer andern, oft zugestandenen Schattierung des Gefühls — weil man es bisher erträglich oder gut gehabt hat und weiterhin nur Störung und Unglück fürchtet. Es sind, wie wir sehen werden, Leute freiwillig gestorben bloß wegen Zweifels über ihre weitern Schicksale, und wenn irgend ein Zug beweist, daß bei den Griechen das Leben der Güter Höchstes durchaus nicht war, so ist es dieser. Es versteht sich daneben von selbst, daß auch den Griechen die Liebe zum Leben von Natur angeboren war, und daß die meisten Menschen vor dem Tode sich fürchteten wie bei andern Völkern, aber dieser Furcht wurde offen gespottet, und das entgegengesetzte Gefühl brach sich beständig Bahn. Ueber den vermeintlichen, permanenten Jubel des perikleischen Zeitalters z. B. würde man nicht ohne Nutzen zunächst Perikles selber in seiner Grabrede [2]) anhören; laut seinen Worten ist die dauernde Stimmung eine ernste und trübe (λυπηρόν), und diese muß durch täglichen Genuß von Kampfspielen, Opfern und anmutigen häuslichen Einrichtungen verscheucht (ἐκπλήσσειν) werden. Hundert Jahre später tröstet Hyperides [3]) Mitbürger und Angehörige der Opfer des lamischen Krieges mit den Worten: „Sterben und Nichtgeborenwerden mögen gleichwertig sein, unsere Gefallenen aber sind nun frei von Krankheiten, Kummer und all den andern Uebeln, welche auf das Menschenleben daherstürmen." Heute dürfte gewiß kein Staatsredner in der Lage des Hyperides solche Anschauungen aussprechen.

Neben derartigen Aussprüchen, welche man etwa bloß einmaligen oder subjektiven Stimmungen auf die Rechnung setzen könnte, besitzen wir

---

[1]) Vergl. Pindars βίος bei Westermann, Biogr., p. 93. N. A. wurde in Delphi gefragt.

[2]) Thukyd. II, 38.

[3]) Hyperid., ed. Blaß, p. 67.

jedoch noch die Dichter, und wenn die Tragiker durch den Mythus an das Vorherrschen des Pessimismus gebunden scheinen können, so verraten die Elegiker diese Sinnesart jedenfalls von freien Stücken. Theognis ist offenbar von derselben ganz durchdrungen; auch bei ihm (V. 425) ist das Nichtgeborensein (μὴ φῦναι) weit das Beste, und dann folgt als nächstes, daß man so bald als möglich sterbe; weiterhin (V. 1013) vernehmen wir das Seligpreisen desjenigen, welcher wenigstens vor den schwersten Prüfungen sterben kann, zumal vor der Untreue der Freunde. Nicht das Menschenleben als solches, wohl aber das griechische Leben seiner Zeit beschuldigt er dann in jenem merkwürdigen Stück Elegie (V. 1137), welches mit der schon oben erwähnten Klage beginnt über das Entschweben der Treue, der Mäßigung und der Chariten; kein sicherer Eid mehr, keine Scheu vor den Göttern; ausgestorben ist das Geschlecht der Frommen; man kennt kein Recht mehr; und dennoch, so lange einer lebe und das Licht der Sonne schaue, solle er fromm sein gegen die Götter — und hieran schließt sich jenes sonst ganz ungriechische Lob der Hoffnung an, welcher man nebst allen Göttern Opfer darbringen solle, ihr aber zuerst und zuletzt.

Eine ganz besondere Stelle in den Klagen über das Erdenleben nimmt das Alter ein. Zwar haben manche berühmte Griechen ein hohes und dabei sehr kräftiges Alter erreicht, und in jenem Gespräch des Sokrates mit Kephalos zu Anfang von Platos „Staat" darf Kephalos behaupten für gesittete und gut gestimmte Greise habe das Alter nur wenig Beschwerde mit sich. Aus dieser und einigen andern Aussagen hat Stobäos [1]) sogar eine kleine Sammlung von Sprüchen zum Lob des Alters zusammengebracht, nur eben vorwiegend aus Dramatikern, bei welchen, je nach der sprechenden Person, unvermeidlich hie und da Würde und Wert des Alters geltend gemacht werden mußten. In allen unabhängigen Stimmungen aber läßt sich ohne jeden Rückhalt der lauteste Jammer über das Alter vernehmen und dringt auch im Drama oft und viel durch. Hiebei ist zweierlei wohl zu unterscheiden: der Schrecken vor dem Alter an sich, wegen seiner Leiden und der offenbar geringen Achtung davor bei den spätern Griechen, — und die außerordentlich hohe Schätzung der Jugendzeit. Ein mächtiger Geist wie Sophokles mochte in jenem

[1]) Ed. Meineke vol. IV, p. 68. 86.

berühmten Chorgesang (im Oedipus zu Kolonos) auch der Jugend ihr reichliches Maß von gefährlicher Torheit und schrecklichen Erlebnissen zuweisen -- weit die meisten Dichtungen verklären die Jugend und tönen dabei wie Ausrufe von Männern reifern Alters, welche auf ein vergangenes Glück zurückschauen. Die Jugend, darauf geht es hinaus, ist das einzige wahre Lebensalter des Griechen und alles übrige nur die zweifelhafteste Zugabe.

Bei keiner Nation ist auch so um die Grenzen dieser kostbaren Jugend gemarktet worden, um dieselben möglichst weit hinauszuschieben; nachdem man παῖς (Knabe), μειράκιον (junger Mensch), νεανίσκος (Jüngling) gewesen, entschloß man sich endlich ἀνήρ (Mann) zu heißen, dann folgt πρεσβύτης (älterer Mann) und endlich γέρων (Greis)[1]. Für ἀνήρ, den Mann, gab es allerdings noch einen verbindlichern Ausdruck, ἀκμάζων, den Menschen im kräftigsten Lebensalter, und Aristoteles[2]) dehnt dasselbe in leiblicher Beziehung auf die Jahre vom 30. bis 35. aus, in psychischer sogar bis zum 49. Stellen wir bei diesem Anlaß auch fest, daß schon zur Zeit des peloponnesischen Krieges ergrauende Leute ihr Haar zu färben für gut fanden[3]), und daß später Agathokles, als er kahl wurde, deshalb einen Myrtenkranz trug[4]).

Für den Alleinwert der Jugend hat besonders die Elegie von Anfang an, seit Mimnermos[5]), Partei genommen. Zwar, wenn man es ohne Krankheit und ohne schwere Sorgen haben könnte, möchte der Poet von Kolophon wohl etwa das sechzigste Jahr erreichen, aber mit der Jugend sind eben doch auch ihre vollen Freuden dahin, und diese Jugend reicht nur „eine Elle weit", sie dauert so lange als ein Traum, und gleich nachher wäre Sterben das beste; denn, was da folgt, ist Erschütterung des Hauswesens, Armut, Ausbleiben von Nachkommen, Krankheit — genug: kein Mensch, dem Zeus nicht viele Uebel sendet. Semonides von Amorgos[6]) schildert zuerst die Hoffnung der Jugend, welche meint, morgen oder übers Jahr müßte das Glück kommen, auf einmal aber sei dann ein frühes Alter da, oder der Tod an Krankheiten, im Krieg, zur See oder durch eigene Hand. Bei Theognis (V. 1007, 1017, 1069, 1131) gehen

[1]) Plutarch de Ei apud Delphos 18.
[2]) Aristot. Rhetor. II, 14.
[3]) Aelian V. H. VII, 20.
[4]) Ebd. XI, 4.
[5]) Bergk, Anthol. lyr., p. 8.
[6]) Ebd. p. 193.

die herrliche Jugendblüte und der Adel des Strebens zusammen; ihn erschüttert der Anblick dieser Lieblichkeit und Schönheit, weil sie länger dauern sollte und doch wie ein Traum vorübergeht; wie töricht sind die Menschen, welche Gestorbene beweinen und nicht viel eher das Schwinden der Jugend!

Wo die Elegie aufhört, nimmt die Tragödie das Thema auf; Vätern und Müttern von jung Gestorbenen wird zu Gemüte geführt, was diese noch hätten erleben können [1]). „Höre auf zu jammern, sieh rings um dich all das Unglück und rechne zu deinem Trost, wie viele Sterbliche in Ketten schmachten, wie viele, ihrer Kinder beraubt, ins hohe Alter hinein leben müssen, wie manche nach mächtigem Wohlergehen und Herrschaft zu nichts geworden sind; das sind die Dinge, auf welche du hinschauen mußt!" — Später faßt Lucian [2]) in der ironischen Rede eines verstorbenen Sohnes an seinen Vater alles zusammen, was sich nur an solche Gedanken anknüpfen ließ, und der Schluß ist seiner in hohem Grade würdig. „Längst hätte ich," spricht die Leiche, „über das, was ihr tut und sagt, laut auflachen mögen; mich hindert nur das Tuch und die Wolle, womit ihr mir die Kinnlade umwunden habt!"

Fast alle diese Aussagen mischen nun mit dem Preis der Jugend auch den Griechenjammer über das Alter, und zahlreiche weitere Klagen ließen sich noch hinzufügen [3]). Wem Dichterworte nicht bündig genug erscheinen sollten, der möge die horrible Parallele von Jugend und Alter bei Aristoteles [4]) nachlesen; hier handelt es sich nicht bloß um das verschiedene Schicksal der beiden Lebenszeiten, sondern um die menschliche Qualität der Jungen und der Greise, und erstere sind vorherrschend gutartig, während die letztern mit den schwärzesten Farben geschildert werden; freilich sie sind ja hoffnungslos wegen der vielen Erfahrung, und was da ist, das ist überwiegend schlecht, und was geschieht, läuft ins schlimmere aus. Von alten Leuten sprach man auch sonst ohne besondern Respekt als von Kronossen, Japetossen, Tithonossen [5]), aber so herb wie hier werden sie kaum irgendwo behandelt. Bei Sophokles heißt es etwa vom Alter:

---

[1]) Euripid. Diktys, fragm. 1. Aehnlich Theseus, fragm. 5.

[2]) Lucian, de luctu 15—19.

[3]) Eurip., Suppl. 1108 der Schluß der Tirade des Iphis, welche auch sonst ein Hauptzeugnis des Pessimismus ist.

[4]) Aristot. Rhetor. II, 12. 13.

[5]) Eudoc. Violar. 920. Vergl. Aristoph. Nub. 998.

„Der Verstand ist erloschen, das Tun unnütz, und dabei leere Sorgen[1])." Bei Euripides sagt ein Greis selber: „wir Alten sind nichts anderes als eine Schar, ein Schein und gehen herum wie Nachbilder von Träumen, Verstand aber ist nicht mehr in uns, so einsichtig wir uns dünken[2])." Und schon viel früher in einem homerischen Hymnus[3]) meint Aphrodite: „auch die Götter hassen das Alter."

In jenem oben angeführten Gespräch mit Sokrates erzählt der greise Kephalos, was seine Gesellschaft von Altersgenossen für Klagen vorzubringen pflege: sie bejammern wesentlich die nunmehrige Unfähigkeit zu den Genüssen der Jugend, Liebschaften, Gelagen u. s. w., und meinen, das sei überhaupt Leben gewesen und ihr jetziges keines mehr; einige klagen auch über verächtliche Behandlung von seiten der ihrigen. Kephalos dagegen hält es für „Frieden und Freiheit", daß das Alter jener stürmischen Leidenschaften los und ledig sei, und auch Sophokles, mit welchem er hierüber gesprochen, habe sich glücklich geschätzt, einem „wilden und wütenden Gebieter entwichen zu sein". Aber auch den Greisen konnte noch die Lebensliebe nachgehen, und der hochbejahrte Epicharmos[4]), wenn er mit seinen alten Herren in der „Lesche" zusammensaß und hören mußte, daß dem einen noch fünf Jahre, dem andern noch drei oder vier „genügen" würden, erlaubte sich, ihnen zu sagen, daß jeder Streit dieser Art Torheit sei: „wir alle miteinander sind von Schicksals wegen im Niedergang, und es wäre Zeit für uns, baldigst abzufahren, bevor wir noch eins der Greisenübel erleiden müssen." Man wunderte sich, wenn sehr alte Leute überhaupt am Leben bleiben mochten, und der hundertjährige Gorgias hat einst auf eine unbescheidene Bemerkung dieser Art antworten müssen, sein Alter gebe ihm einstweilen nichts zu klagen[5]).

Bei einer Taxierung des Lebens, wie die bisher nachgewiesene, konnte es nicht ausbleiben, daß sogar ein logischer Schluß gegen das Kinderzeugen hie und da zum Ausdruck kam. Außer dem allgemein menschlichen Gefühl vom Werte der Familie gab es bei den Griechen besondere Gründe zu Gunsten derselben: es war das Verlangen, Nachkommen zu hinterlassen

[1]) Sophokl., Scyriae fragm. 4.
[2]) Euripid. Aeolos, fragm. 18.
[3]) Homer, Hymn. in Ven. 245.
[4]) Aelian V. H. II, 34. Er starb neunzigjährig.
[5]) Valer. Max. VIII, 13, 2.

zu Vollziehung der Totenehren, ferner das Haus nicht verwaist, nicht ohne Verteidiger zu hinterlassen. Der euripideische Orestes (V. 662 ff.) bittet den Menelaos um Leben und Rettung, nicht für sich, sondern im Namen des toten Agamemnon, dessen Haus sonst verwaist bliebe. Und als einmal vollends die Polis als Hauptzweck des griechischen Lebens galt, war und blieb sie nur möglich durch Erzeugung von Bürgern. Aber Thales erklärte, er bleibe unverehelicht, weil ihm Kinder zu lieb seien[1]), und Demokrit rät aus verschiedenen Gründen die Ehe ab, und nicht nur im Sinne der Unabhängigkeit des Philosophen; er empfiehlt dafür die Adoption, weil man da auswählen könne[2]).

Hierher gehört auch, was wir über die Aussetzung und Tötung der Kinder erfahren[3]). Als Sache der bei den Griechen und noch mehr bei den Römern so weit ausgedehnten väterlichen Gewalt wäre dieselbe über Neugeborene verhängt worden wesentlich aus Konvenienz des Vaters, welcher nicht zu viele Kinder ernähren wollte[4]). Vorläufig darf auch des Mythus und der so zahlreichen ausgesetzten und dennoch geretteten Schicksalskinder gedacht werden, insofern noch später hie und da ein Kind wegen drohender Vorzeichen oder Weissagungen mag ausgesetzt oder getötet worden sein. Allein es ist eine große Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß schon die allverbreitete pessimistische Ansicht des Lebens den Entschluß der Aussetzung oder Tötung allermindestens sehr erleichtert habe, d. h. daß ein Mitleid dabei mitwirkte. Es war eine Konsequenz derselben Ueberzeugung, welche auch den Selbstmord so sehr beförderte.

Für die Häufigkeit der Aussetzung auch bei den wohlhabenden Ständen spricht unwiderleglich das Wiedererkennen (*ἀναγνώρισις*) eines ausgesetzten Kindes als Hauptmotiv der Erfindung in der neuern Komödie. In dem nach Menander gearbeiteten Heautontimorumenos des Terenz (V. 626 ff.) rücken einander Mann und Frau später einen solchen Hergang sehr deutlich vor: jener hat die Geburt, wenn es ein Mädchen sei, töten wollen, diese zum Aussetzen weggegeben, dem Publikum aber muß dergleichen

[1]) *Διὰ φιλοτεκνίαν*, Diog. Laert. I, 1, 4. Vergl. Plut. Solon 6.

[2]) Mullach, fragm. philos. Graec. I, p. 351 ff. — Gegen die Adoption spricht eine Person bei Euripides. Melanippe, fragm. 9.

[3]) Vergl. C. F. Herrmann, Privataltertümer § 11.

[4]) Ueber den Brauch der hesiodeischen Landleute (Werke und Tage V. 376) mag sich jeder Leser seine eigenen Gedanken machen.

völlig geläufig gewesen sein. Noch spät im Hirtenroman des Longus figuriert das Motiv als ein ganz verständliches.

Gesetzgebungen, welche dies Treiben verboten oder einschränkten oder dies wenigstens versuchten, werden offenbar als Ausnahmen erwähnt. So durfte man in Theben[1]), wie früher erwähnt, kein Kind aussetzen oder „in die Einöde werfen"; der Arme konnte das Neugeborne vor die Behörden bringen, welche es einem solchen überließen, der auch nur ein weniges dafür bezahlte[2]); dieser erzog es dann als Sklaven und mit dem Sklavendienst galt die Aufziehung als vergütet; was aber geschah, wenn kein Angebot vorhanden war, wird nicht gemeldet. In Ephesos sollte man wenigstens nur bei schwerer Hungersnot Kinder aussetzen dürfen[3]). Und nun höre man, was Dionys von Halikarnaß (II, 15) — gleichviel ob richtig oder nicht — vom ältesten Rom meldet, indem er offenbar hier wie sonst öfter seinen Griechen eine Lehre geben will: „Romulus machte seine Stadt volkreich u. a. durch das Gebot, alle männlichen Geburten aufzuziehen und von den Töchtern die erstgeborenen, überhaupt aber kein Kind vor dem dritten Jahre zu töten, ausgenommen wenn es verstümmelt oder eine Mißgeburt war; und auch dann sollte man es nur aussetzen, nachdem man es fünf Nachbarn gezeigt und deren Beistimmung erhalten hatte."

Auch die alten Araber vor Mohammed hatten die meisten Mädchen getötet, und bei den häufigen Hungersnöten, welche das Nomadentum bedrohen, wirkte vielleicht auch auf das Bewußtsein mit, daß es die Mädchen inskünftige besonders schlimm haben würden. Mißgebildete Kinder aber wurden wohl bei den meisten alten Völkern dem sofortigen Tode geweiht. Bei den Griechen jedoch mag fortwährend jedem Kinde, mit Ausnahme der Erstgeborenen, diese Gefahr gedroht haben, und wenn davon Jahrhunderte hindurch wenig oder nicht die Rede ist[4]), so hat man zu erwägen, wie geringen Anlaß sämtliche erhaltene Schriftsteller z. B. der hellenistischen Zeiten hatten, auf diesen Gegenstand zu kommen. Aus

[1]) Aelian V. H. II, 7. — Vergl. Band I, S. 79.

[2]) Es ist nicht der Mindestbietende gemeint.

[3]) Plutarch *εἰς Ἡσίοδον ὑπομνήματα*, § 28.

[4]) Vergl. jedoch die Aussagen des Polyb (fragm. l. XXXVII, 4) über das Anwachsen von Familienlosigkeit und Kinderlosigkeit zu seiner Zeit.

der frühern Kaiserzeit ist dann auf einmal bei Plutarch[1]) eine Nachricht vorhanden, welche auch auf die ganze Vergangenheit ein grelles Licht wirft: „Die Armen ziehen die Kinder nicht auf aus Besorgnis, dieselben möchten ein elenderes Leben führen als billig ist, geknechtet, ohne Erziehung, ohne alle Teilnahme am Schönen; denn die Armut halten sie für das äußerste aller Uebel und bringen es nicht über sich, den Kindern diese große und schreckliche Krankheit mitzugeben.“ Man kann nun fragen, in welcher Ausdehnung dies zu nehmen sei; gewiß sind nicht bloß die Armen von Chäroneia oder von Böotien gemeint, eher die von Griechenland überhaupt, und vielleicht erstreckte sich diese Uebung sogar über weite Lande des damaligen römischen Reiches. Neben der Tatsache aber spricht hier noch einmal so deutlich als möglich die Denkweise des Pessimismus, wenn auch nur desjenigen einer bestimmten Klasse.

Innerhalb der einmal vorhandenen Familie aber wartet der Jammer der Trennung, die Todesfälle[2]). Die Amme im Hippolytos des Euripides (V. 253 ff.) meint, die Verhältnisse zwischen Menschen sollten überhaupt immer nur locker und lose sein, damit nicht eines den vollen Schmerz um zweie zu tragen habe, und wenn sie dies auch nur im Sinne ihrer Anhänglichkeit an Phädra sagt, so ist doch damit gewiß ein Gefühl bezeichnet, welches auch innerhalb der Blutsverwandtschaft schmerzlich empfunden wurde. Bei diesem Anlaß hören wir noch, wie die Königin selbst (V. 377) in Betracht der Erdendinge fühlt: ihr gibt in „langen Nächten“ nicht mehr das Ob, nur noch das Warum des allgemeinen Unglückes zu denken, und sie findet es zum Teil in den Menschen selbst.

Bedeutende Männer aber, wenn ihnen ihre Söhne vorweg starben, und sogar gewaltsamen Todes, sagten nur: Ich wußte, daß ich einen Sterblichen gezeugt hatte. Wir erfahren dies von Anaxagoras, Perikles, Xenophon, Demosthenes, König Antigonos u. a. völlig gleichlautend, und wenn die Aussage auch nur anekdotisch von Einem auf die Andern übertragen wäre, so bewiese sie doch eine verbreitete, damals allgemein verständliche Sinnesweise. Gewöhnlich wird dies durch die bloße Seelenstärke erklärt, allein man hat es außerdem mit denkenden Menschen zu

[1]) De amore prolis. 5. — Vergl. die verarmten römischen Bürger schon zur Zeit der Gracchen, Plut. Tib. Grach. 8.

[2]) Von den alten Persern erfahren wir, daß sie ihre Kinder nicht vor dem siebenten Jahre sehen wollten.

tun, welche den Unwert des Lebens so stark empfanden, daß sie ihren Söhnen das Glück des Nichtseins gönnten. Die besonders in der frühern Zeit sehr lauten und heftigen Totenklagen beweisen nicht einen Jammer um den Toten seinetwegen, sondern den Schmerz und Verlust der Ueberlebenden. Semonides von Amorgos[1]) sagt: „wenn wir klug wären, würden wir an einen Verstorbenen nicht länger als einen Tag denken." Auf der Insel Keos[2]), von welcher bald weiteres zu melden sein wird, trauerten die Männer überhaupt nicht, weder durch Haarscheren noch durch besonderes Gewand; nur eine Mutter, wenn ihr ein junger Sohn starb, trauerte ein Jahr.

Im Hinblick auf die möglichen Wechselfälle des Lebens kam der zeitige Tod gewiß manchen Menschen leichter an, als bei den neuern Völkern; man durfte sich ihn wünschen, bevor man irgendwie Habe und Gesundheit verliere[3]), und viele mögen in solchen Stimmungen das Leben freiwillig verlassen haben. Bei einem hohen Glücksfall aber sogleich sterben zu können, war ein herrliches Los, weil der sofortige Neid — der der Götter oder der Menschen — damit abgeschnitten war. Als Polykrite, die Heldin von Naxos[4]), nach der glücklichen Verteidigung der Heimat gegen die Milesier, unter dem Tor stehend, mit dem äußersten Jubel begrüßt wurde, konnte sie die Größe der Freude nicht ertragen und sank tot zusammen; nach einer andern Aussage wäre sie geradezu erstickt unter den Bändern und Kränzen, die man ihr zuwarf; sie wurde an Ort und Stelle begraben, diese Stelle aber heißt „Grab des Neides", denn die Möglichkeit desselben ist zugleich mit Polykrite begraben.

Abgesehen von ihrem eigenen Pessimismus glaubten die Griechen auch noch Kunde zu haben von demjenigen mehrerer Barbarenvölker. Wir versagen uns gerne die nähere Hinweisung auf orientalische Nationen und das dort spekulativ begründete Leiden der Welt, wenn etwa die Gottheit einen Fall getan hat, indem sie diese Welt erzeugte. Aus dem fernen Norden und Westen, von Kimbern, Keltiberern u. s. w. kannte man wenigstens eine Schlachtenfreude, die dem nahen Tode entgegenjauchzte, während der Jammer dem Sterben auf dem Krankenbette vorbehalten

[1]) Bergk, Anthol. lyr., p. 194.
[2]) Bei Heraklid. Pont. irrtümlich: Kos.
[3]) Euripid. Philoktet fragm. 4.
[4]) Plutarch, de mulierum virtt. 17. — Vergl. Parthenios c. 9. — Wir erklären nicht ganz wie Plutarch.

blieb. Ueber nähere Völker aber mag man Herodot (V, 4, 5) anhören: die thrakischen Trausen beweinen die Neugeborenen und begraben ihre Toten unter Jubel als Befreite und Glückliche; bei den Thrakern oberhalb Kreston wird nach dem Tode eines Mannes die geliebteste seiner Frauen ausgemittelt und durch einen ihrer Verwandten unter Seligpreisungen auf dem Grabe getötet[1]). Man bemerke wohl, es handelte sich nicht um ein Recht des verstorbenen Gatten, sonst hätte ein Verwandter von dieser Seite die Tötung vollziehen müssen, sondern um eine Beglückung der Gattin. Von einigen ganz wilden Völkern am Kaukasus[2]) glaubte man zu wissen, sie hätten völlig die Denkweise jener Verse aus dem Kresphontes des Euripides: der Geborene werde beweint wegen der Uebel, in die er eintritt, der Tote und von den Leiden Erlöste aber werde unter freudigem Glücklichpreisen aus dem Hause getragen.

Es mag ungewiß bleiben, ob die Griechen laut oder im Stillen die Römer zu den Barbaren rechneten. Die letztern selber schweigen lange über Wert und Unwert des Lebens, und sobald sie zu räsonnieren anfangen, sind sie schon halbe Griechen. Der geschraubte Protest, welchen Sallust (am Anfang seines Jugurtha) gegen die Klagen des Menschengeschlechts erläßt, beweist allermindestens, daß diese Klagen über Schwäche und Kurzlebigkeit des letztern und Herrschaft des Schicksals sehr allgemein waren[3]).

Die griechische Fabel setzte selbst bei Tieren einmal eine allgemeine Verschätzung des Lebens voraus[4]); den Hasen fällt es aufs Herz, daß sie so schwach und mutlos und nur zum Fliehen gut seien, und sie wollen sich alle in einem Gewässer ertränken; da springen vor ihnen eine Menge Frösche hinein, und nun kennen sie noch Schwächere und bleiben am Leben.

Dem Tode aber lohnte es sich der Mühe näher ins Angesicht zu sehen, wenn eine ganze geistvolle Nation vom Leben so übel dachte. Wir

---

[1]) Weitere Angaben über die Thraker bei Pompon. Mela II, 2.

[2]) Strabo XI, p. 520.

[3]) Cicero, Tuscul. quaest. I, 39: „Wenn ein kleiner Knabe stirbt, trägt man es gefaßt; den Tod eines Wiegenkindes beklagt man nicht einmal." — Ueber Unwert und Schmerz des Daseins u. a. Plin. H. N. VII. 41. 44 (das Glück des Sulla). 46 (das Glück des Augustus). 51 die Hauptstellen. 54 mortes repentinae, hoc est: summa vitae felicitas. 57 Nichtigkeit der Fortdauer nach dem Tode.

[4]) Babrios, fab. 25.

nähern uns der Betrachtung des Selbstmordes bei den Griechen, werden jedoch über diesen oft behandelten Gegenstand nur das Notwendige, auch einiges weniger Beachtete beibringen.

Jedenfalls kam dabei stark in Betracht der Gedanke an das, was nach dem Tode folge. Wie verschieden und schwankend nun die Ansichten vom Jenseits waren, ist anderswo erörtert worden; der Einzelne war völlig frei, davon zu halten, was er wollte; er konnte ein frommer und eifriger Opferer sein, ohne z. B. den homerischen Glauben an ein traurig indifferentes allgemeines Schattendasein zu überschreiten. Viele aber glaubten an Lohn und Strafe, und einige Frevler lebten in tiefster Bangigkeit. Einige Aeußerungen, welche die große Verschiedenheit der Meinungen beleuchten, dürfen hier nicht übergangen werden.

Demokrit war über alle Bedenken hinaus und rechnete die Furcht vor dem Jenseits, „dies ersonnene Mythengebilde", das sich die Menschen auferlegen, einfach mit zum sonstigen Erdenelend [1]). Ob er das völlige Nichts erwartete, wissen wir nicht, viele aber waren ohne Zweifel dieser Meinung. Hören wir eine Grabschrift, in welcher [2]) der Verstorbene redet: „Unverschuldet wurde ich von den Eltern erzeugt, und jetzt gehe ich Unglücklicher zum Hades . . . Ich war nichts und wurde geboren und wiederum werde ich nichts wie zuvor. Nichts und garnichts ist das Menschengeschlecht. Freund, laß mir noch den Becher blinken und biete mir den Trank zur Stillung des Jammers, d. h. gieße den Wein auf mein Grab!"

Nun wird aber wiederum auf Euripides zu hören sein, als auf das Echo so vieler Meinungen und Reden, welche um ihn herum im Schwange waren. Mehrmals und offenbar sehr pathetisch hat er das Wort gewagt: „wer weiß ob das (irdische) Leben nicht eigentlich ein Sterben und das Sterben ein Leben ist [3])?" — wofür er in den „Fröschen" des Aristophanes zweimal verhöhnt wird. Ist aber für die Athener dieser von der Scena aus ertönende Spruch irgendwie verständlich gewesen, so muß es viele unter ihnen gegeben haben, welche nicht nur auf allen Wert dieser ge-

[1]) Stobäos, ed. Meineke vol. III, p. 232.

[2]) Unter den Grabschriften der Anthologie Nr. 339.

[3]) Zitiert schon bei Plato Gorg., p. 492 e. — Vergl. die Fragmente des Euripides s. v. Polyidos und Phrixos.

priesenen athenischen Existenz völlig verzichteten, sondern auch mit bessern Hoffnungen auf eine andere Welt hinblickten. Außerdem jedoch vernehmen wir im „Hippolytos“ (V. 159 ff.) eine Rede der Amme, welche bereits an Hamlets berühmten Monolog erinnert; nachdem in der sonst gewohnten Weise vom allgemeinen Erdenjammer die Rede gewesen, heißt es weiter: was möglicherweise ersehnter sein könnte als dies Leben, werde uns verborgen durch eine rings umgebende Finsternis mit ihren Wolken; wir hätten nur eine unglückliche Liebe zum Diesseits, weil dieses auf der Erde strahle, während das andere Leben unbekannt und die Dinge unter der Erde unerwiesen seien, wir aber von Phantasiegebilden geirrt würden[1].

Mochten nun die Hoffnungen auf das Leben nach dem Tode groß, zweifelhaft oder nichtig sein, jedenfalls fehlt es an allen Aussagen darüber, ob man durch das eigenmächtige Entrinnen aus dem Leben sich zu schaden fürchtete. Oder erwarteten doch sehr viele das Nichts? und beweist etwa die große Häufigkeit der Selbstmorde, daß sich dies so verhielt? Unter allen Umständen beweist dieselbe die geringe Verbreitung des pythagoreischen und orphischen Seelenwanderungsglaubens gerade unter den bemerkenswerten und berühmten Menschen, denn mit der Metempsychose vertrug sich der Selstmord absolut nicht. „Daß aber“, sagt Nägelsbach[2], „der Selbstmord in der Volksmeinung als eine Sünde gegen die Götter betrachtet worden wäre, dafür vermag ich keine Zeugnisse anzuführen.“ Natürlich; man hatte ja das Leben nicht von den Göttern.

Die Aufzählung der hauptsächlichsten Beweggründe sowohl bei den Selbstmorden des Mythus als bei den geschichtlichen findet sich bei demselben vorzüglichen Forscher, und über das Verhalten der Polis mag C. F. Hermann[3]) beraten werden. Das plumpe Pathos der Polis ist dasselbe wie bei ihren Kapitalstrafen überhaupt; nachdem sie Unzähligen und vielen von den Besten das Leben unerträglich gemacht hat, während die Auswanderung so viel als unmöglich ist, verhängt sie über Selbstmörder Atimie, Versagung des Begräbnisses, Abtrennung der rechten Hand von der Leiche u. dergl. m. Sie erzürnt sich in solchen Fällen auf dieselbe Manier, als wenn z. B. jemand sein Vermögen durchbringt, anstatt

1) *Μύθοις δ' ἄλλως φερόμεσθα.* — Vergl. auch Phönix, fragm. 9.

2) Nachhom. Theologie, S. 394.

3) Privataltertümer § 61, 25 f.

es sich von ihr abbringen zu lassen, stückweise oder durch Konfiskation. Immerhin aber hat es zwei Poleis gegeben, welche der einmal tatsächlich vorhandenen Uebung des freiwilligen Todes eine gesetzliche Bahn zu schaffen suchten.

Unmittelbar vor dem attischen Vorgebirge liegt die Insel Keos [1]) mit ihrer damaligen Hauptstadt Julis, und die Athener hätten es leicht gehabt, uns über das dortige Verfahren genauere Nachricht zu hinterlassen. Statt dessen ist in den erhaltenen Berichten offenbar die Sache bald so bald anders ausgemalt, wobei nur das Eine konstant bleibt, daß alte Leute (man sagt, die Sechzigjährigen) freiwillig und mehrere zusammen zu sterben pflegten, und daß hierüber eine Ordnung waltete. Begründet wird die Uebung u. a. durch die geringe Nahrung, welche die Insel hervorbrachte, oder durch eine einmalige Not: einst nämlich von den Athenern belagert, hätten die Einwohner beschlossen, die ältesten Leute sollten sich das Leben nehmen, woraus dann, wie es scheint, jene Uebung entstanden wäre, aber immerhin als eine freie, welche vom Gesetz nur sanktioniert war. In der Tat wird der gemeinsame Entschluß auch als ein freier bezeichnet, welchen alte Leute zu fassen pflegten, wenn sie fühlten, daß sie zu einem der Heimat nützlichen Tun nicht mehr tauglich und dem Kindischwerden nahe seien. Der Hergang selber, da man gemeinsam den Schierling oder den Mohnsaft trank, wurde anmutigerweise zu einer Art von Fest, und alle waren bekränzt [2]). Das Leben auf der Insel galt als sittenstreng, und die Leute blieben gesund und wurden beim natürlichen Lauf der Dinge sehr alt; statt nun noch Krankheit oder andere leibliche Unglücksfälle abzuwarten, werden eine Anzahl von Alten einen gemeinsamen Todestag abgeredet haben. Daß die Trauer um Tote auf Keos wenig bedeutete, wurde schon oben erwähnt.

Nicht eines jener gemeinsamen Feste, sondern den freiwilligen Tod einer einzelnen Greisin auf Keos schildert als Augenzeuge Valerius Maximus, welcher als Reisebegleiter des Sextus Pompejus, Urenkels des großen Pompejus, zur Zeit des Tiberius in Griechenland weilte. Sein

[1]) Strabo X, p. 486. — Heraklid. Pont. (bei Anlaß von Kos, was jedoch, wie früher bemerkt, für Keos verschrieben ist). — Aelian V. H. III, 37. — Plutarch, de mulierum virtt. 12. — Valer. Max. II, 1.

[2]) Aehnliches glaubte man von den Hyperboreern (Pompon. Mela III, 5, offenbar aus alter Quelle). Dieselben sprangen bekränzt von einem Fels ins Meer.

Bericht ist für die ganze Frage vom Selbstmord bei den Griechen bedeutend. Eine angesehene Bürgerin, über neunzigjährig, hat öffentliche Rechenschaft über ihr Vorhaben, den Schierling zu nehmen, abgelegt und wünscht nun, daß ihr Tod durch die Anwesenheit des Sextus Pompejus beehrt (clarior) werden möchte; er kommt und sucht sie durch eine schöne Anrede von ihrem Vorhaben abzubringen, umsonst. Auf ihrem heute besonders zierlichen Ruhebette, auf den Ellbogen gestützt, dankt sie ihm zunächst dafür, daß es ihm nicht zu viel gewesen sei, sie zum Weiterleben zu ermahnen sowohl, als nun auch ihr Sterben mit anzusehen; es sei ihr immer gut gegangen, und nun möge sie nicht erst aus bloßer Lebensgier noch Unglück erfahren; ihre beiden Töchter und mehrere Enkel ermahnt sie zur Eintracht und verteilt denselben ihr Erbe, die Hausheiligtümer aber und ihren Schmuck gibt sie an die ältere Tochter; dann ergreift sie mit der Rechten mutig den Becher, spendet daraus dem Hermes, ruft ihn an: er möge sie sanften Ganges an einen guten Ort der Unterwelt bringen, und trinkt in gierigen Zügen den Todestrank; dann meldet sie, wie allmählich ihre Glieder erstarren, und indem der Tod gegen das Herz vorschreitet, verlangt sie von den Töchtern, ihr die Augen zuzudrücken. Auch die Römer kommt bei diesem Ende das Weinen an.

Derselbe Valerius Maximus enthält nun auch die Hauptkunde vom Verhalten der Stadt Massalia zu den freiwilligen Tötungen. Es scheint, daß hier noch unter den Römern die alte Kraft des phokäischen Geistes nicht völlig erloschen war, und nun vermochte man es, den Selbstmord deutlicher zu disziplinieren als auf Keos. In dem ernst gestimmten Massalia gab es schon bei den Todesfällen weder Trauer noch laute Klage; ein Opfer im Hause und ein Gastmahl der Angehörigen waren alles, denn das Leben wurde überhaupt nicht überschätzt. Denjenigen aber, welche dasselbe zu verlassen wünschten, wurde dies nicht leichthin gestattet, und sie mußten dem Rat der Sechshundert die Gründe angeben, dann aber verabreichte ihnen die Stadt selber den schnell tötenden Schierling. Als Grund galt sowohl Unglück als auch völlig beharrliches Glück, dessen möglichem Unbestande man sich entziehen wollte. Ohne Zweifel sind daneben ungefragtermaßen eigenmächtige Tötungen in Menge vorgekommen, allein hier war wenigstens ein öffentlich erklärter Wille vorhanden, an welchen man sich anschließen konnte.

Daß die wahre Größe darin liegen könne, selbst die schrecklichsten Lagen auszuhalten (τλῆναι), war auch den Griechen von jeher klar. Zu den mächtigsten Worten des Odysseus gehört sein Ausruf: duld' auch dieses, o Herz, schon Schlimmeres hast du erdulbet! — und als die Gefährten während seines Schlafes entsetzlicher Weise die Schläuche des Aeolos geöffnet, hat er noch die Kraft, bei sich zu erwägen, ob er sich ins Meer versenken oder weiter leben wolle: „und ich duldete und harrte aus[1])"; er hüllt sich in sein Gewand und legt sich auf den Boden des Schiffes. Und doch hat Herakles, der größte aller, welche geduldet, seinen Leiden auf dem Holzstoß des Oeta ein Ende gemacht — denn so faßte nun einmal der Grieche den Mythus auf, auch wenn derselbe ursprünglich das Ende des Sonnenjahres sollte bedeutet haben.

Welch ein Abstand aber von einem solchen Tode zu den leichten Anlässen, welche spätern Griechen zum Verlassen des Lebens genügten! Bei dem ohnehin allverbreiteten Pessimismus brauchte es nur eine besonders trübe zeitweilige Stimmung oder eine zufällige Aufregung der Phantasie, und der Entschluß war da. Wenn Leute gleichsam im Vorrat starben, aus Sorge, daß ihnen ein bisheriges Wohlergehen untreu werden möchte, so werden sie seit langen Zeiten den Gedanken in allen müßigen Stunden großgezogen haben; sonst aber gab es Anlässe des Augenblickes genug, und wäre es auch nur ein Vermögensverlust gewesen, welcher den bisherigen Aufwand unmöglich machte. Man erzählte von drei durch Luxus verarmten vornehmen Athenern, welche einander gegenseitig den Schierling zutranken[2]) und aus dem Leben schieden „wie aus einem Symposion." Ganz anders diejenigen, welche beim Tode geliebter Wesen sich das Leben nahmen, und aus Platos Phädon[3]) erfahren wir, daß dies häufig und in der frohen Aussicht auf das Wiedersehen im Hades geschah. Freilich konnte gerade die Lektüre des Phädon unbesonnene Leser ebensoweit bringen; ein gewisser Kleombrotos in Ambrakia tötete sich durch einen Sprung von der Mauer, weil er aus dem Buche nur so viel entnahm, daß es für die Seele überhaupt besser sei, vom Leibe zu scheiden[4]).

[1]) Odyss. X, 50. — Auch sonst frägt er nach Leuten, die etwas „erduldet" haben, Odyss. XIX, 344. — Ziemlich mächtig das τλῆναι! bei Theognis 1029.

[2]) Aelian V. H. IV, 23.

[3]) Phädon, p. 68 a.

[4]) Eudocia Violar. 589. — Cato las im Phädon, bevor er sich tötete. Dio Cass. XLIII, 11.

Wenn in neuern Zeiten bisweilen die Selbstmorde sich an einzelnen Orten wie durch Ansteckung verbreiten, so darf dies in Griechenstädten vollends nicht befremden. Eine solche Epidemie kam einst über die Mädchen von Milet[1]), man glaubte, durch kranke Beschaffenheit der Luft; sie sehnten sich auf einmal nach dem Tode, und viele erdrosselten sich heimlich; umsonst waren Worte und Tränen der Eltern und Mahnungen der Befreundeten; sie vereitelten jede Aufsicht der Wächter, bis auf den Vorschlag eines klugen Mannes ein öffentlicher Beschluß erging: die Erdrosselten müßten nackt über die Agora getragen werden, und darauf hörte die Sache alsbald auf.

Bei diesem Anlaß ist auch der leukadische Fels zu erwähnen, von welchem unglücklich Liebende ins Meer zu springen pflegten[2]). In welcher Gegend der steilen Insel Leukas (jetzt Santa Maura) der Sprungfels und wie hoch die Stelle über dem Wasser war, wird nicht gemeldet; die einen ertranken, andere, welche am Leben blieben, sollen sich dann von der Liebschaft geheilt befunden haben, so daß der Sprung wie eine Frage an das Schicksal erscheint. Einem gewissen Makes von Buthrotos soll das Experiment nicht weniger als viermal gelungen sein. Die Einwohner der Stadt Leukas, welchen diese Sachlage unerwünscht sein mochte, stürzten dann alljährlich an einem Feste des Apollon einen bereit gehaltenen Verbrecher hinab, den man aber mit lebendigen Vögeln behangen haben soll, damit der Sturz weniger heftig sei, während unten eine Anzahl Nachen zu seiner Rettung warteten, worauf man ihn aus der Gegend fortschaffte.

Unter den ernsten Gründen eines freiwilligen Todes[3]) wurde im Altertum, auch im römischen, allgemein und wohl ohne allen Widerspruch zugegeben jede unheilbare Krankheit. Das Hinausziehen eines solchen Lebens durch ärztliche Kunst wurde offen getadelt, und es ist der Mühe wert, hierüber Plato[4]) im Auszug anzuhören: „Kränkliche Leute sollen

[1]) Plutarch, de mul. virtt. 11.

[2]) Hauptstellen Strabo X, p. 452 und Ptolem. Hephäst. VII (bei Westermann, Mythogr.).

[3]) Die im Mythus so zahlreichen Fälle des freiwilligen Sterbens für das Heil der Heimat auf einen Göttersprúch hin gehören einer ganz andern Anschauung der Dinge an und werden als wirkliche und große Opfer gefeiert. Auch sind es fast immer Jünglinge oder Mädchen, welchen das Leben noch von Wert sein konnte.

[4]) De re publ. III, p. 407 d.

überhaupt nicht leben und jedenfalls keine Kinder zeugen; Asklepios hat die Heilkunst gelehrt für die, welchen gegen eine einmalige Krankheit zu helfen ist, das aber unternahm er nicht, innerlich ganz verkrankte Leiber durch behutsames Abschöpfen und Aufgießen bei einem langen und jämmerlichen Leben zu erhalten, worauf deren Kinder aller Wahrscheinlichkeit nach wieder ähnliche erzeugen; einen solchen, glaubte er, solle man nicht ärztlich pflegen, da er weder sich selbst noch dem Staat etwas nütze sei . . . und wäre er reicher als Midas." Ein ähnliches Räsonnement bei Euripides [1]) schließt mit der offenen Zumutung: Solche, wenn sie der Welt nichts mehr nützten, sollten sich durch den Tod entfernen und den jüngern aus dem Wege gehen [2])!

Für vollkommen berechtigt galt auch das Scheiden aus der Welt wegen hohen Alters, zumal wenn Krankheit oder Verstandsschwäche im Anzug war. Bei Anlaß der Philosophentode wird hievon am passendsten zu handeln sein.

Ferner würde das Gefühl aller Völker es gut heißen müssen oder doch nicht tadeln dürfen, daß im Kriege überwundene Griechen, die nicht auf der Bresche hatten fallen können, sich bei Zeiten, sogar massenweise das Leben nahmen, nachdem sie vorher noch ihre Weiber und Kinder getötet. Bei einem Kriegsrecht, wie das der vielbewunderten hellenischen Poleis war: Tötung der überwundenen Männer und Verkauf von Weibern und Kindern in die Sklaverei — war dies eine völlig angemessene Handlungsweise, welche auch die allgemeine Anerkennung und selbst Bewunderung genoß. „Eins nur sage ich dir: gib dich nicht lebend und freiwillig in Knechtschaft, so lange es dir noch offen steht, frei zu sterben" — so Euripides [3]), und daß Sklaverei ohnehin schlimmer sei als der Tod, sagen die Alten einstimmig. Wenn dem Sieger A l l e s erlaubt ist, so ist für den Besiegten der Selbstmord ein unentbehrliches Recht, und man darf den zufälligen Inhabern einer entsetzlichen Uebermacht nicht den Gefallen tun, auf das letzte Mittel der Rettung vor ihnen einen sittlichen Verruf zu legen.

[1]) Zitiert bei Plutarch, Consol. ad Apollon. 15. — Aus römischer Zeit besonders sprechend die Stellen bei Plin. epist. I, 12 und 22.

[2]) Daß man von Erblindeten den freiwilligen Tod erwartete, vergl. Euripid. Phönix, fragm. 9.

[3]) Euripid. Archelaos fragm. 28.

Es gab ein erlauchtes und noch halb mythisches Vorbild für ein Verhalten in der äußersten Gefahr, welches unter dem Namen „phokische Verzweiflung“ allbekannt war[1]). Im Kampf gegen die einst ins Land gedrungenen Thessalier vereinigten die Phokier, bevor sie alle zur Schlacht auszogen, ihre Weiber und Kinder samt ihrer besten Habe an einer Stelle und ließen auch die Weiber ihre Einwilligung geben zu dem, was nun beschlossen wurde: Holzmassen wurden ringsum aufgeschichtet und dreißig sichere Wächter bestellt, welche bei der Botschaft von einer Niederlage alles töten und verbrennen sollten; es kam dann nicht dazu, denn die Phokier siegten, und ein mächtiges Gedächtnisfest, welches regelmäßig der Artemis zu Ehren in Hyampolis gefeiert wurde, hielt die Erinnerung aufrecht. Aber andere wußten nun auch, wozu man in ähnlicher Lage bereit sein sollte. Als bei der Verteidigung der letzten Sikelerstadt Trinakia gegen die Syrakusier die Kämpfer gefallen waren, töteten sich die alten Leute, um nicht den Jammer der Uebergabe zu erleben; die Sieger schleppten den Rest des Volkes in Sklaverei, zerstörten die Stadt und sandten das Beste von der Beute nach Delphi[2]). Hergänge ähnlicher Art sind völlig normal, und auch andere Völker des Altertums, wenn ihrer „Stadt“ das letzte Schicksal nahte, handelten so. Von einem der Erben Alexanders, Perdikkas, hatte das halbbarbarische Isaura[3]) das äußerste zu erwarten, weil man noch bei Lebzeiten des großen Königs einen Satrapen desselben getötet hatte; nachdem nun durch das makedonische Heer schon die meisten Verteidiger gefallen waren, erfolgte bei nächtlicher Weile eine einmütige Maßregel: Weiber, Kinder und alte Leute schloß man in die Häuser ein, zündete alles an und warf dann noch allen nutzbaren Besitz in die Flammen; hierauf wurde zum Staunen der Feinde noch wütend auf der Bresche weitergekämpft, bis Perdikkas abzog, und nun sprangen die letzten, siegreich gebliebenen Verteidiger in die noch lodernden Häuser und „begruben sich mit den Ihrigen.“ Der berühmte Untergang der Saguntiner (218 v. Chr.), als Hannibal in ihre Stadt eindrang, erfolgte in ähnlicher Gestalt; die Abkömmlinge von Zakynthos

---

[1]) Plutarch, de mul. virtt. 2. — Pausan. X, 1, 3. — Diese *ἀπόνοια* ist es, welche wir nach der Schlacht von Aegos Potamoi bei den Athenern vermissen.

[2]) Diodor XII, 29.

[3]) Ebd. XVIII, 22.

entzogen sich dem Punier durch den Flammentod. Bald darauf (200 v. Chr.) gab in der zerrütteten Hellenenwelt das hellespontische Abydos noch einmal ein Beispiel vom äußersten, was eine griechische Gemeinde vermochte, gegenüber Philipp dem Jüngern von Makedonien[1]). Der umständliche, schauerliche Bericht endigt damit, daß die Hüter der Weiber und Kinder, statt dieselben, nachdem fast alle Verteidiger tot oder schwer verwundet waren, umzubringen, bei Philipp um Frieden bitten lassen; aber während dieser die Stadt besetzt, holen die Reste der Abydener das Versäumte nach, indem sie sich und die Weiber und Kinder erstechen, in die Flammen werfen, erwürgen, in die Zisternen stürzen und dann von den Dächern herab zu Tode springen; es hätte ihnen wie Verrat an den für die Heimat Gefallenen geschienen, weiterzuleben; ohne Rast, familienweise stürzten sie sich in den Tod; der König aber, als er darob Schrecken empfand, mußte sich sagen, daß er allein an allem schuld sei, weil er zu Anfang der Belagerung das Anerbieten der Bürger „abzuziehen, jeder bloß mit dem Kleid, welches er am Leibe trage" abgewiesen und unbedingte Unterwerfung verlangt hatte von einer Stadt, welche ihn nichts anging.

Einzelnen hochstehenden Familien von Fürsten oder Tyrannen konnte der gemeinsame Tod zur Notwendigkeit werden, wenn sie sich überwältigt sahen, indem namentlich den Mitgliedern von Tyrannenhäusern eine martervolle Ermordung bevorstand. Und auch gegenüber von gelindern Siegern mochte etwa ein ganzes Fürstenhaus nicht weiter leben. Fürst Nikokles von Paphos[2]) hatte sich gegenüber von Ptolemäos Lagi, welcher bereits Oberherr von Cypern war, heimlich mit Antigonos eingelassen, worauf zwei Vertraute von Ptolemäos ausgesandt wurden, um ihn zu töten. Dieselben ließen sich vom ägyptischen Kommandanten der Insel Mannschaft geben, umstellten die Burg des Nikokles und meldeten ihm, er möge aus dem Leben scheiden. Nach einem kurzen Versuch der Rechtfertigung tötete er sich, worauf seine Gemahlin ihre noch unvermählten Töchter tötete und auch ihre Schwägerinnen, die Schwestern des Nikokles, beredete,

[1]) Polyb. XVI, 29—34. Livius XXXI, 17. — Von spätern Ereignissen gehört hieher der Untergang der Xanthier beim Angriff des Brutus, Dio Cass. XLVII, 34 und besonders Plut. Brut. 31, wo auch auf die frühere ähnliche Tat der Xanthier im Kampfe gegen die Perser hingewiesen wird.

[2]) Diodor XX, 21. Polyän. VIII.

sich ebenfalls zu töten, obgleich Ptolemäos allen Frauen des Hauses Sicherheit versprochen hatte. Und als die Burg voll plötzlichen Mordes und Jammers war, schlossen die Brüder des Fürsten die Pforten, zündeten das Gebäude an und töteten sich selbst. Heute hätten sich mit Ausnahme des Nikokles alle pensionieren lassen.

Später hat einst (nach 78 v. Chr.) ein pamphylischer Piratenhäuptling, Zeniketos, als Servilius Isauricus mit römischer Mannschaft ihn zu überwältigen im Begriffe war, in seiner weitschauenden Burg an der Felsküste des Taurus sich mit seinem ganzen Hause verbrannt[1]). Anders endete (64 v. Chr.) Mithridates — wenn man diesen noch zur hellenischen Welt zählen will — als ihm sein Sohn Pharnakes sein letztes Heer abtrünnig gemacht, im Palast zu Pantikapäon[2]); er vergiftete zuerst seine Weiber und die übrigen Söhne (man erfährt nicht, ob mit deren Willen) und trank dann den Rest aus; als dies nicht wirkte, hat ihm entweder ein getreuer Kelte auf seine Bitten den Tod gegeben, oder er ist von einer eindringenden Schar des Pharnakes ermordet worden.

Nicht um eine Familie, sondern um eine zum Tode bereite Hofgesellschaft handelte es sich (31 v. Chr.) im Palast von Alexandrien in der Umgebung des Antonius und der Kleopatra[3]). Ihr Klub (*σύνοδος*) hatte bisher der „vom unerreichbaren Wandel" (*ἀμιμητόβιοι*) geheißen; nach der Rückkehr von Aktium trat an dessen Stelle derjenige der „Gemeinsamsterbenden" (*συναποθανούμενοι*). Die Königin für ihre Person sammelte alle möglichen Gifte und versuchte sie an Verbrechern, und zwar auf den Grad der Schmerzlosigkeit hin; da erwies sich als das Zweckmäßigste der Natternbiß, denn die andern schnellen Gifte waren mit Schmerz verbunden, und die schmerzlosern wirkten zu langsam. Wie genau dann die einzelnen Vereinsmitglieder bei den erstaunlichen letzten Hergängen ihrer Pflicht nachkamen, weiß man nicht; sicher sind mit Kleopatra nur einige treue Dienerinnen gestorben.

Daß sonst griechische Frauen, um nicht in die Gewalt roher und unerbittlicher Feinde zu fallen, sich das Leben zu nehmen hätten, war von jeher eine allgemeine Ueberzeugung, und noch christliche Kirchenschriftsteller haben bekanntlich denjenigen Selbstmord in Schutz genommen,

---

1) Strabo XIV, p. 671.
2) Dio Cass. XXXVII, 13.
3) Plut. Ant. 71. Ausmalung vorbehalten!

welcher vor der Schändung bewahrte. Die Todesart, welche man vorzog, war diejenige durch Erdrosselung oder durch eigentliches Aufhängen; Königin Olympias legte ihrer Stieftochter Eurydike Schierling, Schwert und Strick vor, und Eurydike wählte den letztern[1]); umsonst hatte bei Euripides[2]) Helena das Aufhängen als unedel und selbst für Sklaven unschicklich, das Erstechen (σφαγάς) als vornehm und schön bezeichnet. Es scheint, daß in den Familien der Mächtigen die Töchter hierüber beizeiten eine deutliche Belehrung empfingen, am ehesten durch die Mutter. Im III. Jahrhundert v. Chr., beim Sturz eines Tyrannen von Elis[3]), hängte sich dessen Gemahlin; für ihre beiden Töchter war so viel erwirkt worden, daß sie sich, ohne Schmach zu leiden, ebenfalls selbst töten durften; die ältere löste ihren Gürtel, schlang sich denselben um den Hals, küßte die jüngere und forderte sie auf zuzusehen und es dann genau ebenso zu machen; als nun aber die jüngere darum flehte, zuerst sterben zu dürfen, lehrte die Schwester sie die Schlinge um den Hals legen, und als sie inne wurde, daß die jüngere tot war, hüllte sie dieselbe ein und bat dann für sich nur noch um die geziemende Bestattung. Auch die anwesenden „Tyrannenfeinde" weinten alle beim Tode der beiden Mädchen.

Aus einer weit andern Lebenssphäre wird etwa um dieselbe Zeit die bereits S. 253 angeführte Geschichte von Drimakos, dem Anführer eines lange dauernden Aufstandes der Sklaven von Chios, berichtet, welcher, da er alt geworden war, und da auf seinen Kopf ein hoher Preis stand, von seinem Geliebten verlangte, daß dieser ihm den Kopf abschneide und das Geld damit verdiene, wie denn auch geschah.

Schon die Griechen haben umständlich darüber verhandelt, an welchem Punkt in großen, zumal politischen Gefahren das Recht, ja die Pflicht zum freiwilligen Tode beginne. Es kann Feigheit (δειλία) sein am Leben zu bleiben, und ebenso: zu sterben.

Wo irgend „Schmach" erlebt werden könnte, im weitesten Sinne des Wortes, da nimmt natürlich schon das Pathos für den Selbstmord Partei. In der „Helena" des Euripides erklärt Menelaos zweimal (V. 830, 981) und mit hohen Worten, welche gewiß in den Gemütern der Zuhörer

[1]) Aelian V. H. XIII, 36.

[2]) Euripid. Helena 297.

[3]) Plut. de mul. virtt. 15. Die ganze Erzählung ist höchst bezeichnend für diese Zeiten.

wiederklangen, wie und auf welche Weise er eventuell zuerst die Gattin und dann sich selbst auf dem Grabmal des Proteus umbringen würde; es kommt dann allerdings nicht so weit, der Dichter hat sich nur den Anlaß zur Rührung und Aufregung nicht wollen entgehen lassen, aber Lebensliebe (φιλοψυχία) ist nun einmal ein Vorwurf, gegen welchen der Grieche sich und der Tragiker seine heroischen Personen zu verwahren pflegt. „Wer im Unglück (ἐν κακοῖσι) noch am Leben hängt, ist entweder feige oder stumpfen Sinnes," heißt es bei Sophokles[1]). Insgemein wird den Dienenden und Sklaven die Liebe zum Leben als ein niedriger Zug zugetraut[2]), der sie von den Freien unterscheide. Agathokles stillt in Afrika einen wilden Lageraufruhr, indem er den Soldaten, seinen „Kameraden", mit Selbstmord droht[3]): es sei nicht seine Art, aus Feigheit und Lebensliebe sich etwas Ungehöriges gefallen zu lassen — und sofort führt er sie zum Siege, während die Karthager schon hofften, sie würden zu ihnen überlaufen.

Nun kommen aber eigentliche Distinktionen über das Recht des Selbstmordes vor und wenigstens einmal im Munde eines berühmten Staatshauptes. Der letzte König Kleomenes von Sparta, als er und seine ganze griechische Partei bei Sellasia dem achäischen Bunde und dem Antigonos Doson unterlegen war (222 v. Chr.), sagte[4]) zu einem Gefährten, der ihn zum Sterben aufforderte, die Selbsttötung sei berechtigt, nicht wenn sie eine Flucht, sondern nur, wenn sie eine (politische) Handlung sei; man lebe und sterbe nicht bloß für sich selbst; wenn einmal keine Hoffnung mehr für das Vaterland vorhanden sei, dann möge man leicht sterben. Offenbar wollte er sich für einen möglichen Umschlag der öffentlichen Dinge aufbewahren, indem er sofort nach Aegypten fuhr; in Alexandrien erfolgte dann nach einiger Zeit, als unter Ptolemäos Philopator jede Hoffnung geschwunden war, das weltberühmte Ende des Kleomenes und seines ganzen Gefolges durch eigene Hand, auf offenem Platze; damit war vollzogen, was er noch daheim versprochen hatte: lebend oder sterbend zu tun, was Sparta zuträglich sei; sie fielen nicht in der Haft „wie gemästete Opfertiere"; der Wunsch des „würdigen Todes" (εὐθανατῆσαι) war erfüllt. Ein eigentümlicher Stil begleitete die Tat bis ans Ende;

[1]) Fragmenta incerta 36.
[2]) So z. B. dem Wächter, Antigone 439.
[3]) Diodor XX, 34.
[4]) Plut. Kleom. 31. Vergl. 29 und 37.

auf Befehl des Kleomenes mußte sein Geliebter, Panteus, bei allen herumgehen und mit dem Dolche nachhelfen, wo einer noch lebte; als er auch seinem König, der noch mit dem Angesicht zuckte, diesen letzten Dienst erwiesen, umschlang er denselben und gab dann sich selbst den tödlichen Stich.

Ein halbes Jahrhundert später blieb der von den Römern überwundene König Perseus von Mazedonien am Leben, ging im Triumphe mit und lebte in römischer Haft aus. Bei seinem sonstigen abscheulichen Charakter wird es untunlich bleiben, ihm wie dem Kleomenes eine patriotische Absicht beim Weiterleben zuzutrauen, und auch die Mitwelt hat ihn der gemeinen Lebensliebe beschuldigt. Schon der Sieger Aemilius Paulus[1]) warf ihm dieselbe spottend vor, als Perseus darum bitten wollte, nicht im Triumph aufgeführt zu werden. — Bei Anlaß dieses Perseuskrieges teilt uns außerdem Polybios[2]) seine Ansicht über den Berechtigungsgrad des freiwilligen Todes mit, soweit derselbe politisch tätige Menschen betraf. Ein Teil von Epirus hatte mit Perseus gehalten auf Antreiben dreier Männer, welche dann, als das volle Unglück hereinbrach, sich würdig (γενναίως) den Tod gaben; diese müsse man loben, weil sie sich nicht wegwarfen und nicht verkannten, daß sie in eine ihres frühern Lebens nicht würdige Lage geraten waren. Dagegen taten diejenigen, welche in Achaia, Thessalien u. s. w. sich nicht nachweisbar kompromittiert hatten, wohl daran, die Untersuchung über sich ergehen zu lassen und jede Hoffnung zu versuchen, denn es sei ein ebenso großer Beweis unwürdiger Denkart (ἀγεννείας), wenn man sich, ohne Schuldbewußtsein, vor der Zeit, aus bloßer Furcht vor politischen Gegnern oder Willkür von Mächtigen das Leben nehme, als wenn man der Lebensliebe über das Schicksal hinaus nachgebe. Hinwiederum nimmt es Polybios den beiden Hauptanhängern des Perseus auf Rhodos sehr übel, daß sie, obwohl völlig überwiesen und eine Verlegenheit für ihre Heimat, nicht den Mut hatten, sich aus der Welt (ἐκποδών) zu machen, sondern aus Lebensliebe zauderten, auch beim Verlust aller Aussichten; damit hätten sie bei den Nachkommen jeden Rest von Mitleid und Nachsicht verscherzt.

Wieder zwei Jahrzehnte später (146 v. Chr.), nach der allgemeinen Niederlage der Griechen durch die römischen Truppen im letzten achäischen

[1]) Plut. Aemil. 34.

[2]) Polyb. XXX, 7. 8.

Kriege [1]), brachten Verzweiflung und Wahnsinn zahllose Selbstmorde hervor; überall sprangen Leute in die Zisternen oder von Felsen herunter, so daß es auch die Sieger erbarmen konnte, welchen den meisten davon gar nichts würden zuleide getan haben.

Ueber den oft besprochenen freiwilligen Tod bei den Philosophen dürfen wir hier kurz sein. Die Berichte sind ohnehin nicht immer zuverlässig, indem ja der Augenzeugen in der Regel nur wenige waren und solche, die vielleicht nicht gerne das Genaue meldeten; einiges, wie z. B. die verschiedenen Sagen vom Tode des Heraklit, sieht offenbar nach Erdichtung aus.

Wer der Seelenwanderungslehre anhing, durfte sein Leben nicht eigenwillig beschließen, und schon deshalb ist der Sprung des Empedokles in den Krater des Aetna ein Märchen. Laut der pythagoreischen Lehre [2]) sind die Seelen in die Leiber gebannt zur Strafe; der Selbstmord macht nicht frei vom „Kreis der Zeugung"; wer nicht im Leibe aushält, bis die Gottheit ihn erlöst, verfällt noch mehrerem und größerem Jammer, daher bei den Gläubigen das geduldige Abwarten des Todes im Alter. Sonst aber gehört die Befugnis des freiwilligen Todes zu all der übrigen Freiheit im Leben der Philosophen, und mit der Zeit wird sie sogar förmlich in ihre Systeme aufgenommen. Der tatsächliche Selbstmord des Sokrates, durch Verschmähung der Flucht und absichtliche Erbitterung der Richter, wird bei Xenophon [3]) auf das deutlichste betont. Der fast hundertjährige Demokrit faßte den Vorsatz, Hungers zu sterben, da aber gerade das große Weiberfest der Thesmophorien bevorstand, baten ihn die Frauen im Hause um einen Aufschub, und er hielt sich noch einige Tage mit etwas Honig am Leben. Die Philosophen vollzogen den Schritt überhaupt fast nur bei sehr hohem, der Hilflosigkeit nahem Alter oder in unheilbarer Krankheit. Aristoteles war Gegner des Selbstmordes und ist nach überwiegenden Zeugnissen in Chalkis natürlichen Todes gestorben, obwohl seine Ansicht vom Leben und insbesondere die vom Alter, wie oben erwähnt, eine sehr düstere gewesen war. Das Verhalten der Zyniker lernt man nur durch Anekdoten kennen, welche zwar bezeichnend lauten,

---

1) Polyb. XL, 3.

2) Vergl. Euxitheos bei Athen. IV, 45.

3) Xenoph. Apol. Socr., bes. § 9, 14, 23. — Plato Kriton, p. 45—46 a.

aber nicht notwendig wahr sind. Dem kranken Antisthenes bringt Diogenes einen Dolch, und daß jener sich gleichwohl nicht ersticht, wird ihm dann als „Lebensliebe" ausgelegt[1]). Einmal aber wurde Diogenes selber krank, und jemand kam und riet ihm zum freiwilligen Tode, bekam jedoch folgende Antwort: „für solche, welche wissen, wie man im Leben handeln und was man sprechen soll, ziemt es sich am Leben zu bleiben, du freilich könntest perfekt sterben." — Doch ist Diogenes nachher neunzigjährig durch Anhalten des Atems gestorben[2]).

Von Hegesias dem Cyrenaiker und seiner Lehre des tiefsten Pessimismus, welche manche seiner Zuhörer in den Selbstmord getrieben haben soll, ist schon die Rede gewesen. Das Hauptaktenstück, ein Gespräch eines sich zu Tode Hungernden (*ἀποκαρτερῶν*) mit seinen Freunden, welche ihn am Leben erhalten wollen, ist nicht auf unsere Zeit gekommen. Menedemos, der Stifter der Schule von Eretria, tötete sich vierundsiebzigjährig am Hofe des Antigonos Gonatas durch siebentägiges Hungern, weil ihm der König die Befreiung (oder Demokratisierung) seiner Vaterstadt nicht gewährt hatte[3]).

Die Lehre des Epikur war, daß man bei unerträglichen Schmerzen das Leben verlassen dürfe wie ein Theater; er selbst ist zweiundsiebzigjährig nach zweiwöchentlicher, als unheilbar erkannter Krankheit in eine Wanne heißen Wassers gestiegen und, ungemischten Wein schlürfend, gestorben; seine letzten Aeußerungen waren lauter Freude über die im Leben genossenen philosophischen Gespräche und Bitten an die Freunde, seiner Lehren eingedenk zu sein. — Die Stoa gestattete den Selbstmord in weitem Umfang und bei Leiden aller Art, und dann eigentlich als Pflicht. Schon der Stifter der Schule, Zenon, als er sich in hohen Jahren wund gefallen, erdrosselte sich[4]); Kleanthes starb achtzigjährig den freiwilligen Hungertod, und noch eine Reihe von Stoikern oder stoisch Gesinnten bis tief in die Kaiserzeit endigten ihr Leben freiwillig[5]). Marc Aurel hielt

---

[1]) Diog. Laert. VI, 1, 18. 19.

[2]) Wogegen die Aussage Aelian V. H. VIII, 14 zurückstehen muß. — Metrokles erstickte sich in hohen Jahren. Diog. Laert. VI, 95.

[3]) Diog. Laert. II, 18, 17.

[4]) Laut Suidas, bei Westermann, Biogr., p. 421, starb er Hungers, indem er täglich weniger Speise zu sich nahm.

[5]) Seneca legt es, de providentia cap. 6, seinen Lesern ganz besonders nahe.

den Tod überhaupt für ersehnenswert, und zwar im Hinblick auf die Menschen, von welchen er umgeben war, und welche er mit Sanftmut behandelte[1]); für den Selbstmord behält er sich nur im allgemeinen ein letztes Recht vor: „Man darf das Leben verlassen, wenn die Leute uns nicht gestatten so weiter zu leben, als stände der Tod ohnehin nahe bevor; wenn Rauch (im Gemache) ist, gehe ich hinaus; wenn aber nichts der Art mich hinaustreibt, bleibe ich freiwillig[2])."

Von namhaften Gelehrten ist Eratosthenes (195 v. Chr.) achtzigjährig den freiwilligen Hungertod gestorben wegen drohender Erblindung; Aristarch starb zweiundsiebzigjährig auf Zypern desselben Todes wegen Wassersucht[3]). Polemon von Laodikea am Lykos, Rhetor und Sophist zu Smyrna im II. Jahrhundert n. Chr., legte sich bei schwerer Gicht sechsundfünfzigjährig in sein Grab und starb auf die nämliche Weise; den jammernden Verwandten sagte er: gebt mir einen andern Leib, und ich will weiter deklamieren[4])!

Der späteste namhafte Philosophenselbstmord (168 n. Chr.) war der des Zynikers Peregrinus Proteus, welcher sich zu Olympia während des Festes auf einem Scheiterhaufen verbrannte. Der an allen übrigen Zielen irre gewordene hellenische Ruhmsinn setzt hier sein eigenes Ende mit aller möglichen vorangehenden Reklame feierlich in Szene als herakleische Selbstapotheose[5]). Allerdings in einem Jahrhundert, welches ohnehin voll Klagen über die allgemeine Ruchlosigkeit war[6]) und (bei Lucian) den Hohn über die ganze Welt, über Götter und Menschen zu hören bekam. Es war hohe Zeit, daß neben dieser Gesellschaft eine andere heranwuchs, welche eine ebenso große Sterbewilligkeit in tausend Martyrien an den Tag legte, aber zugleich ein neues hohes Ziel des Lebens vor sich hatte.

---

[1]) *Εἰς ἑαυτόν*, IX, 3. Vergl. X, 8.

[2]) Ebd. V, 29.

[3]) Suidas bei Westermann, Biogr., p. 361.

[4]) Ebd. p. 349.

[5]) Vergl. Pausan. VI, 8, 3 die des Athleten Timanthes.

[6]) Vergl. u. a. Pausan. VIII, 2, 2.

Nachträge.

1) Zu den Metamorphosen S. 5—18. Zur Verwandlung in Gewässer (S. 9 f.) ist nachzutragen, daß nach Hygin (fab. 7) der Dirkequell auf dem Kithäron aus dem Blute der getöteten Dirke entstanden ist. — Nach Apollodor ferner (III, 12, 6) trifft Zeus einen Flußgott, der als Mensch eine Familie gegründet hat und ihn wegen einer verführten Tochter verfolgt, mit dem Blitzstrahl und sendet ihn in seine eigenen Fluten zurück, d. h. er macht ihn wieder zum Fluß. Daher führt dieser Fluß (Asopus, aber welcher?) noch bis heute Kohlen. — Noch nicht Metamorphose ist es, wenn ein schon vorhandener Fluß einen neuen Namen erhält, nämlich den eines menschlichen Wesens, das sich aus Verzweiflung, namentlich wegen unglücklicher oder verbrecherischer Liebe, hineingestürzt hat. Hievon findet sich bei Plutarch de fluviis eine Menge von Beispielen. Oefter erfolgt die Rache bei dem nämlichen Fluß zweimal zu verschiedenen Zeiten, womit die Idee der Metamorphose im Grunde ausgeschlossen ist. Mehrmals entsteht der neue Name „auf Anordnung der Götter". — Nur eine momentane Metamorphose ist die in der nämlichen Schrift (24, 1) erzählte Verwandlung des Dionysos in den Fluß Tigris, eine echte dagegen (10, 1) die Entstehung der Satyrn und des Flusses Marsyas aus dem strömenden Blute des von Apollo geschundenen Marsyas. — Einmal (18, 3) wird erzählt, wie ein menschgewesener Fluß durch Götterrache ausgetrocknet wird: Inachos hatte den Zeus wegen Entführung der Io gescholten und wurde dafür durch den Blitzstrahl des Zeus trocken. Man fragt sich, ob er vielleicht schon durch den Zorn des Zeus zum Flusse geworden sei.

Zu S. 10 f. Auch die Metamorphose in Berge kommt bei Plutarch de fluviis mehrfach vor. Noch ist es keine solche, sondern eine bloße Umnennung, wenn der Berg Karmanorion den Namen Tmolos durch einen Sohn des Lyderkönigs Tmolos erhält, der dort durch Götterzorn umgekommen ist (7, 5). — Schon etwas mehr der Metamorphose genähert

sind die Fälle, da die Umnennung „auf Anordnung der Götter" geschieht; so beim Berge Myenon in Aetolien (8, 3) und beim Sipylos (9, 4). — Eine wirkliche Verwandlung in einen Fels ist es, wenn (22, 4) erzählt wird, Kalydon, der die Artemis im Bade erblickt hatte, sei zum Fels geworden (τὴν μορφὴν τοῦ σώματος μετέβαλεν εἰς πέτραν). Nur rückt die Aussage wieder durch den Zusatz, der bisher Gyron geheißene Berg sei durch Götterwillen nach ihm Kalydon genannt worden, in dieselbe Unbestimmtheit wie bei obigen Stellen. Dagegen hat Plutarch doch auch Beispiele von Verwandlungen in ganze Berge und nicht nur in einzelne Felsbildungen. Rache oder Strafe ist es zunächst, wenn die beleidigten Götter (11, 3) die Geschwister Rhodope und Hämus, die in einander verliebt sind und sich Zeus und Hera nennen, in die gleichnamigen Berge verwandeln. Teils Gnade, teils Strafe ist die Verwandlung in folgender Sage (2, 3): Helikon und Kithäron sind ungleiche Brüder, Helikon mild und gegen die Eltern ehrerbietig, Kithäron gewaltsam und des Willens, das ganze Erbe an sich zu reißen; er mordet den Vater, stürzt den Bruder tückisch von der Höhe, fällt aber selber nach; durch Willen der Götter werden sie in die gleichnamigen Berge verwandelt; daher am Kithäron die Schreckensmythen, während der Helikon der Sitz der Musen ist. — Im alleinigen Sinn der Gnade verwandelt Selene (25, 4) einen ausschließlichen Verehrer, der sich damit den Haß der übrigen Götter und einen furchtbaren Untergang zugezogen, in den Berg Lilaion. — Das höchste Symbol des Schreckens ist die Versteinerung durch den Anblick des Gorgonenhauptes. Perseus versteinert jeden in der Stellung, die er gerade inne hat (Apollodor II, 4, 2 ὁποῖον ἕκαστος ἔτυχε σχῆμα ἔχων). — Zeigte man seine Opfer, wie Kepheus, Prötos, Agenor u. s. w., vielleicht als versteinerte Felsbildung vor, wie dies gewiß mit Lots Frau als Salzsäule geschah? (Vergl. auch Hygin, fab. 64.) — Was Niobe betrifft, so ist noch nachzutragen, daß sie in Apollodors Darstellung (III, 5, 6) die Versteinerung selbst als Gnade wünscht (Διὶ εὐξαμένη τὴν μορφὴν εἰς λίθον μετέβαλε).

Zu S. 11 ff. Verwandlung in Tiere und Pflanzen. Während nach Apollodor (II, 1, 3) Zeus die Jo, offenbar um sie zu retten, in eine Kuh verwandelt, erscheint die Verwandlung Aktäons in einen Hirsch (Apollod. III, 4, 4, Hygin, fab. 180, 181) als deutliche persönliche

Rache, die noch dadurch gesteigert ist, daß die Hunde der beleidigten Artemis den Unglücklichen zerreißen müssen. Diese ist auch der Grund der Verwandlung der Jägerin Arge in eine Hindin, wodurch Helios ein vermessenes Wort bestraft (Hygin. fab. 205). Rache der Aphrodite und des Zeus ist es auch, wenn Atalante und ihr Geliebter Milanion oder Hippomenes in ein Löwenpaar verwandelt werden (Apollod. III, 9, 2, Hygin, fab. 185).

Der Urtypus der Delphingeschichten (S. 12 f.) ist offenbar die Sage von Palämon-Melikertes, der nach dem Sprung ins Meer bei Megara, auf einem Delphin schlummernd, bei Korinth daherkommt. Die Hauptaussage über ihn hat der späte Philostratos (imag. I, 19; II, 16). Es wird dabei nicht gesagt, daß gerade dieser Delphin ein verwandelter Mensch sei, wohl aber hat Philostratos bei diesem Anlaß zuerst die zu Delphinen gewordenen Seeräuber als gebessert und menschenfreundlich geworden überhaupt dargestellt, d. h. den homerischen Hymnus mit der Palämonsage kombiniert. — An die Möglichkeit solcher Fakta wie die Rettung Arions durch den Delphin und an ihre Wiederholung glaubte das spätere Altertum. Plinius (H. N. IX, 8—10) gibt eine umständliche Sammlung von Geschichten zwischen Delphinen und Menschen, und Pausanias erzählt (III, 25, 5) als Augenzeuge: „Ich selbst habe in Poroselene (einer Insel zwischen Lesbos und dem Festland) den Delpin gesehen, welcher einem Knaben die Rettung verdankte, der ihn, als ihm die Fischer mit Hieben zugesetzt, heilte; er hörte nun auf des Knaben Ruf und trug ihn, wenn derselbe auf ihm reiten wollte."

In Vögel (S. 13 f.) werden die den Meleager betrauernden Weiber (Apollod. I, 8, 3) und der Troer Aisakos, der seine Gemahlin durch den Tod verloren hat (ebd. III, 12, 5), — man fragt sich, ob freiwillig oder durch einen selbstverständlichen Hergang — bei bloßer Trauer verwandelt (*ἀποϱνεωϑῆναι*). Von Prokne und Philomela heißt es (III, 14, 8), daß sie die Götter darum gebeten hätten, während vom Epops bloß die Tatsache erzählt wird. — Keyx und Alkyone sind nach Hygin (fab. 65) durch das Mitleid der Götter in Halcyonen verwandelt worden, nachdem jener in einem Schiffbruch untergegangen, diese sich ins Meer gestürzt, nach Apollodor (I, 7, 4) aber ist die Verwandlung eine Strafe, weil sie sich als Zeus und Hera betitelt hatten. — Aus

Erbarmen endlich verwandelt Athene die von ihrem Vater Epopeus genotzüchtigte Nyktimene, die sich vor Scham in den Wäldern geborgen hat, in eine Nachteule (Hygin, fab. 204). — Von den S. 12 erwähnten Reihern der Diomedesinsel weiß Augustin, de civitate dei XVIII, c. 16, nach Varro zu berichten, daß sie mit ihren mächtigen Schnäbeln die Nichtgriechen sogar zu Tode hackten. Augustin hat für sie die Erklärung, es seien zwar nicht die in Vögel verwandelten Genossen des Diomedes, sondern diese seien entrückt und die Reiher an ihre Stelle gesetzt worden (subtractis credo fuisse suppositas), wie die Hindin für Iphigenia, dieses nämlich könnten die Dämonen. Sie hätten die Vögel aus einer andern Gegend nach der Insel gebracht, wo sie sich fortgepflanzt hätten.

An eine Rückverwandlung von Tier in Mensch (vergl. S. 14) kann man bei der (äsopischen?) Fabel denken, auf welche Plutarch (Proverb. Alexandrin. 101) anspielt. Aphrodite verwandelt hier eine Katze in eine Frau, welche aber dann in ihrem safranfarbigen Chiton dennoch den Mäusen nachspringt. Doch ist die Geschichte auch symbolisch als Bild der Unveränderlichkeit des Charakters bei allen äußern Wandelungen zu verstehen.

Eine Metamorphose in die Pflanze (S. 15) berichtet Strabo (VIII, 4, 14, p. 344). Minthe, ein Nebenweib des Hades, wird, nachdem Kore sie mit Füßen getreten, in die *κηπαία μίνθη* (Pfeffermünz) verwandelt. Aus Mitleid dagegen wird (Hygin, fab. 138) Philyra von Zeus in eine Linde verwandelt. Sie hat diesen, nachdem sie, von Kronos (in Gestalt eines Rosses) beschlafen, den Kentauren Cheiron geboren hat, bei dem unerwarteten Anblick des Kindes um irgend eine Verwandlung angefleht (ut se in aliquam speciem mutaret).

Die weitere Ausdehnung des Verwandlungsglaubens im Volke führte dann dahin, daß an die Stelle der Gottheiten Hexen, besonders die thessalischen, traten und an die Stelle der dauernden Gattungsverwandlung wie bei der Lykanthropie eine vielleicht bloß zeitweilige, wofür das berühmteste Beispiel die Eselsgeschichte des Lucian und Apulejus ist. Bei Ptolemäus Hephäst. IV (Westermann, mythogr., p. 190) wird berichtet, in Tyrrhenien gebe es einen *Ἁλὸς πύργος* (sind hier wohl Pyrgi und Alsium vermischt?), so benannt von Hals, einer tyrrhenischen Hexe (*φαρμακίς*), welche Dienerin der Kirke gewesen und ihrer Herrin entlaufen

war. Zu dieser, heißt es, sei Odysseus gekommen; sie verwandelte ihn durch ihre Zaubermittel in ein Pferd, das sie bei sich fütterte, bis es alt wurde und starb. Daher heißt es (Odyss. XI, 133) *θάνατος δέ τοι ἐξ ἁλὸς αὐτῷ*. — Augustin, nachdem er (de civ. dei XVIII, 17) von den Verwandlungen der Kirke und mit besonderem Detail von den in Wölfe verwandelten und dann wieder zu Menschen gewordenen Arkadern gesprochen hat, glaubt nicht völlig an solche Kraft der Dämonen (die immerhin gefallene Engel sind und, unter Umständen wenigstens, was diese, können), Tiere in Menschen zu verwandeln. Doch wurde ihm in Italien behauptet, es gebe noch Gastwirtinnen (stabularias mulieres), welche Menschen in Pferde verwandeln könnten, wobei Apulejus als Parallele herangezogen wird. Eine mögliche Erklärung scheint ihm, daß man sich dergleichen nur in einem sehr festen Schlaf einbilde; er gibt eine genaue Relation von einem solchen, welcher als Pferd geglaubt hatte Militärproviant zu tragen (hier folgt noch eine nicht hieher gehörige merkwürdige Geschichte von Wirken in die Ferne, da ein fest Träumender einem andern körperlich erscheint, und hier glaubt Augustin, und vielleicht mit Recht).

Zu den „Sternbildern" (S. 17). Für Menschen, Tiere und Dinge der Mythenwelt, welche ja sterblich oder vergänglich gewesen, will die Versetzung unter die Sternbilder am ehesten sagen, daß sie unsterblich, ja göttlich gemacht worden seien, wenn hier überhaupt von einer festen Bedeutung die Rede sein kann [1]). Mehrmals war es nicht einmal ganz sicher, wer gemeint sei, z. B. beim Schlangenhalter, der Jungfrau, dem Fuhrmann, dem Wassermann u. s. w. Mit andern Worten, die Phantasie, welche Sterne zu einem Bilde sammelte, war, wie man vermuten sollte, früher vorhanden als die mythologische Deutung. Der Ausdruck, fast ohne Ausnahme nur aus Quellen späterer Zeit zu entnehmen, läßt überall eine Gnade, Ehre oder Belohnung durch die Götter erkennen, und auch, wo es sich um Tiere handelt, sind es solche, welche sich um Götter verdient gemacht. Die Schlange z. B. ist durch Hera an den Himmel geraten, auf deren Gebot sie die goldenen Aepfel der Hesperiden gehütet hatte, bis Herakles sie erlegte; diesen aber (wörtlich sein *εἴδωλον*), un-

[1]) Zusammenstellung bei (Pseudo-) Eratosthenes Catasterismi bei Westerm., Mythogr. Laut c. 20 stammt der *διάκοσμος τῶν ἄστρων* von Hermes her.

mittelbar an das Sternbild der Schlange stoßend, hat dann Zeus an den Himmel versetzt. Der Stier war derjenige, welcher die Europa durch die Fluten getragen; die Esel waren die des Dionysos und der Satyrn, und vor ihrem Gebrüll hatten einst die Giganten Reißaus genommen. Den Schwan brachte Zeus unter die Gestirne, als er in dieser Gestalt von irdischen Liebschaften her wieder in den Aether emporgeschwebt war, den Löwen als König der Tiere, den Adler, weil dieser ihm zugefallen, „als die Götter die Vögel unter sich verteilten." Die Argo kam durch Athene, ihre Erbauerin, an das Firmament, damit die Seefahrer Mut faßten, und der Ruhm des Schiffes nie altern möchte (vergl. auch Hygin, fab. 14). Das Opferbecken (*θυτήριον*) ist dasjenige, über welchem die Götter schworen, als Zeus gegen Kronos aufbrach. Zum Andenken versetzten sie es an den Himmel. Nach Plutarch de fluviis (3, 4) wurde auf Wunsch Apollons auch die Lyra des Orpheus an den Himmel versetzt. — Vielleicht schon sehr alt ist die Deutung der Ursa major als Kallisto. Pausanias VIII, 3, 3 erzählt, Zeus habe Kallisto geliebt, und als Hera dies entdeckte, sie (offenbar um sie zu retten) in eine Bärin verwandelt. Artemis aber erschoß diese Bärin der Hera zu Gefallen. Darauf sandte Zeus den Hermes, um das Kind zu retten, mit dem sie schwanger war. (Die Ursa minor? oder eher den Arkas, welcher dann als Sohn der Kallisto auftritt?) Die Kallisto selbst aber verwandelte er in diejenigen Sterne, welche man den großen Bären nennt. (Vergl. auch Apollodor III, 8, 2, Hygin, fab. 177, Pseudo-Hesiod Astronomica bei Kinkel, fragm. epic. Gr., p. 87 aus den Aratosscholien.)

2) Zum Höhendienst S. 26. Preller, Mythol. I, 77 bespricht denselben nur bei Anlaß des Zeus und zitiert Herodot I, 131 über den Zeusdienst der Perser auf den höchsten Bergen, „indem sie den ganzen Kreis des Himmels Zeus nennen", womit noch eher Mithra als Auramazda gemeint sein mag; laut Vorstellung des Zendavesta „setzt sich Mithra zuerst auf die Bergspitze" (vergl. Duncker, Gesch. d. Altert., I. Aufl. II, 362). Ueber den Höhendienst der heidnischen Kanaaniter s. Winer s. v. Berggötter und Höhen und Altäre.

Vor allem versteht sich das Besteigen der höchsten und steilsten Höhen, an welchen Griechenland keinen Mangel hat, nicht von selbst. Die früheste Ideenassoziation, welche auf den Berghöhen den Sitz der

Götter vermutete, mag daran gehangen haben, daß diese Höhen einstweilen unerstiegen waren. Die Sonne beschien sie mit ihren ersten Strahlen; von ihnen strömten Bäche und Quellen nieder, an ihnen sammelten sich die Gewitter.

Ein zweites Stadium war, daß man sie erstieg und ohne Zweifel sogleich dort opferte. Es waren wohl kühne Menschen, die sich dort zuerst hinaufwagten; sie konnten nicht wissen, wen sie oben treffen würden. Vom Athos glaubte man (Pompon. Mela II, 2), er sei so hoch, daß sein Gipfel über der Regenbildung liege; wenigstens fand man auf den dortigen „Altären" die Asche früherer Opfer noch unabgewaschen vor.

Schon dieser Plural zeigt nun, daß mehreren Göttern dort geopfert wurde, und in der Tat hatte Zeus auf den Höhendienst kein Alleinrecht. Auch den thessalischen Olymp hielt man gewiß schon sehr früh für den Wohnsitz aller Götter. Die meisten Bergaltäre aber galten ihm darum, weil er der Wetter- und Aethergott κατ' ἐξοχήν war. Das Hauptbeispiel des Zeus-Höhendienstes ist der von Pausan. VIII, 38, 5 geschilderte Kult auf dem arkadischen Lykaion. Hier war zunächst der unzugängliche heilige Bezirk (τέμενος), wo die Tiere keinen Schatten warfen; dann kam auf dem obersten Gipfel eine Erdaufschüttung (γῆς χῶμα), nämlich der Altar des Zeus Lykaios, von wo aus man den größten Teil des Peloponnes übersah; vor derselben gegen Osten waren zwei vergoldete altertümliche Säulen (κίονες). Auf dem Altar aber brachte man dem Zeus Lykaios ein Geheimopfer (ἐν ἀποῤῥήτῳ) dar, über welches umständlich zu sein Pausanias nicht erwünscht (ἡδύ) ist. Vergl. auch das Verzeichnis der Zeusgipfel bei Preller I, 82 ff.

Vielleicht liegt noch ein anderer Wink zur Erklärung des Höhendienstes in einer zeitweilig stark vorherrschenden Sonnenreligion. Nach Eratosth. Katasterism. 24 ehrte Orpheus nicht den Dionysos, sondern hielt den Helios für den größten der Götter, den er auch Apollon nannte; er stand des Nachts auf und erwartete gegen Morgen hin auf dem Berge Pangaion den Aufgang der Sonne, ἵνα ἴδῃ τὸν Ἥλιον πρῶτον.

3) Zum Dämon Marc Aurels (S. 76). Die angeführten Stellen aus der Schrift εἰς ἑαυτόν lauten folgendermaßen: II, wird der

Vielforscher getadelt, der in Welt und Mitmenschen alles ergründen will und nicht inne wird, daß es genügt, nur bei dem Dämon seines eigenen Innern zu weilen und diesem würdig zu dienen (*πρὸς μόνῳ τῷ ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι εἶναι καὶ τοῦτον γνησίως θεραπεύειν*). Dieser Dienst besteht darin, daß man ihn (den Dämon) frei vom Affekt (*πάθος*) bewahre und vom Nichtigen (*εἰκαιότης*) und von Unzufriedenheit wegen dessen, was uns von Göttern oder Menschen zustößt. — II, 17 (datiert aus Carnutum): Gegenüber der Hinfälligkeit alles Irdischen und Zeitlichen kann uns allein hindurchführen (durchhelfen, *παραπέμψαι*) die Philosophie. Diese besteht darin, daß man den Dämon seines Innern unmißhandelt und unverletzt (*ἀνύβριστον καὶ ἀσινῆ*) bewahre, den Genüssen und Leiden überlegen, nichts unbedacht (*εἰκῇ*) tuend, und nichts mit Täuschung und Verstellung, unabhängig von Allem, was Andere tun oder nicht tun, Alles, was geschieht und zustößt, so aufnehmend, als komme es von daher, von wannen er selbst gekommen ist, mit ruhigem Sinn gewärtig des Todes, der nichts als eine Auflösung der Elemente ist, aus welchen jedes lebende Wesen besteht. — Vom Tode, auch wenn er in das Nichts führen sollte, heißt es, III, 3: Du wirst wenigstens aufhören, einem so geringen Gefäß zu dienen. Wenn aber das bisher Dienende weiterlebt, so ist es Geist (*νοῦς*) und Dämon — Das andere ist Erde und Unreinigkeit (*λύθρος*, sanies). — III, 4: Der nach dem Höchsten strebende Mensch ist ein Priester und Diener der Götter, indem er sich auch an das in seinem Innern Aufgerichtete hält (*χρώμενος καὶ τῷ ἔνδον ἱδρυμένῳ αὐτοῦ*, dieses Neutrum bezeichnet den Dämon), welches bewirkt, daß der Mensch sei unberührt von Lüsten, unverwundbar durch Leiden u. s. w. — III, 6. Prädikate des Dämons: *τοῦ ἐνιδρυμένου ἔν σοι δαίμονος, τάς τε ἰδίας ὁρμὰς ὑποτεταχότος ἑαυτῷ, καὶ τὰς φαντασίας ἐξετάζοντος, καὶ τῶν αἰσθητικῶν πείσεων, ὡς ὁ Σωκράτης ἔλεγεν, ἑαυτὸν ἀφειλκυκότος, καὶ τοῖς θεοῖς ὑποτεταχότος*[1]) *ἑαυτὸν καὶ τῶν ἀνθρώπων προκηδομένου* (der in dir selbst aufgerichtet ist und die eigenen Triebe sich selbst unterwürfig gemacht hat und die Vorstellungen prüft und sich von den sinnlichen Affekten, wie Sokrates sagte, losgerissen hat und sich den Göttern untergeordnet hat und für alle Menschen zu sorgen sucht). — III, 12.

---

[1]) Die beiden *ὑποτεταχότος* geben zu denken.

In einer Anweisung zum glücklichen Leben heißt es u. a.: Wenn du deinen Dämon in reinem Bestande (*καθαρὸν ἑστῶτα*) bewahrst, als müßtest du gerade jetzt von ihm scheiden, wenn du dich diesem (*τούτῳ* statt *τοῦτο* zu lesen) anschließest. — III, 16. Von den drei Teilen des menschlichen Wesens haben wir die körperlichen Empfindungen (*σώματος αἰσθήσεις*) auch mit den Tieren, die Triebe des Innern (*ψυχῆς ὁρμάς*) auch mit Verbrechern gemein, aber nur der Gute hat den Intellekt (*νοῦς*) zum Führer, so daß er, was ihm irgend zustößt, gutwillig aufnimmt, den in seiner Brust aufgerichteten Dämon nicht befleckt (*φύρειν*), noch verwirrt durch ein Gedränge von Phantasiebildern (*ὄχλῳ φαντασιῶν*), sondern gnädig bewahrt, indem er ihm fromm (*κοσμίως*) folgt wie einem Gotte. — V, 10. Die Stimmung des Auslebens bedarf nur zweierlei, nämlich die Ueberzeugung, daß nichts geschehen könne, als was der Natur des Alls gemäß ist, sodann: daß ich das Recht habe nichts zu tun gegen meinen Gott und Dämon (*παρὰ τὸν ἐμὸν θεὸν καὶ δαίμονα*). Denn niemand kann mich zwingen, diesem zuwiderzuhandeln. — V, 27 (Hauptstelle): Mit Göttern lebt, wer ihnen beständig seine Seele zeigt, als eine solche, welche mit dem Beschiedenen zufrieden ist, das tut, was der Dämon will, den Zeus einem jeden als Vorgesetzten und Führer, als einen Bruchteil von ihm selbst gegeben hat. Dieser ist der Intellekt und die Vernunft eines jeden (*ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. Οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος*, mens ac ratio). — VIII, 45: Nimm mich und wirf mich, wohin du willst, werde ich doch daselbst meinen Dämon gnädig gestimmt haben, d. h. als einen, der sich damit begnügt, daß er erhält und wirkt, was seiner Anlage gemäß ist (*ἀρκούμενον εἰ ἔχοι καὶ ἐνεργοίη κατὰ τὸ ἑξῆς τῇ ἰδίᾳ κατασκευῇ*). — XII, 3: Wenn du von der obersten Kraft alles absonderst, was ihr von Gemeinschaft mit dem Leibe und von Zukunft und Vergangenheit anhängt . . . und nur das, was du lebst, d. h. die gegenwärtige Zeit, zu leben beflissen bist, dann magst du deinen Rest von Leben in Ruhe und Würde und im Frieden und Einklang mit deinem Dämon hinbringen (*ἀπράκτως καὶ εὐγενῶς καὶ ἵλεως τῷ σαυτοῦ δαίμονι διαβιῶναι*).

4) Zum griechischen Götterglauben S. 216. Xenophon im *Ἱππαρχικός* (IX, 7 ff.) äußert sich nach Aufzählung aller möglichen militärischen Einrichtungen folgendermaßen: „Dies alles kann wohl ge-

schehen, wenn die Götter mit wollen. Wundert sich jemand, daß so oft (bei mir) geschrieben steht σὺν τῷ θεῷ πράττειν (mit Gott handeln), so möge er wohl wissen, daß er sich weniger wundern wird, sobald er häufiger wird in Gefahr gewesen sein, und sobald er überlegt hat, daß im Kriege einander die Parteien mit Nachstellung zusetzen, während nur selten die einen die Nachstellung der andern kennen. Vollends, wer mit wem Rat gepflegt (sich militärisch verabredet), ist ohne Götter unmöglich ausfindig zu machen. Diese aber wissen alles und künden, wem sie wollen, alles an, sowohl durch Opferzeichen, als durch den Vogelflug, als durch sonstige Offenbarungen (φῆμαι), als durch Träume. Begreiflicherweise aber werden sie ihren Rat eher denjenigen spenden wollen, welche nicht bloß bei (dringendem) Bedürfnis sie befragen, was zu tun sei, sondern auch im Wohlergehen ihnen nach Vermögen dienen (θεραπεύειν)." — Wenn hier der Krieger und besonders der Anführer ebenso wie Jäger, Seefahrer u. s. w. seinen besondern Grund zum Götterdienst hat (obwohl es gerade etwa zu Xenophons Zeit unter athenischen Offizieren damit am wenigsten gut mag bestellt gewesen sein), so ist doch höchst belehrend, daß auch der andächtige Xenophon den Göttern keine Lenkung der Schicksale, sondern nur das Wissen und dessen Mitteilung an die Menschen zutraut. Fromm ist auch der Schluß von Xenophons Κυνηγετικός. Bei seiner Parallele des Jägers mit dem Stadtpolitiker findet er, daß der erstere rüstig sei und bei der Jagd auch kriegstüchtig werde, während bei letzterem das Gegenteil der Fall sei, und schließt auf allgemeine Gunst der Götter für Jäger und Pferd.

Der unmittelbare und empfundene Ausdruck der Jägerfrömmigkeit der hadrianischen Zeit findet sich in Arrians Κυνηγετικός (c. 33—36). Er fordert zur Verehrung der Artemis Agrotera auf, wegen der Qualität der Jagdhunde, berichtet dann umständlich und gewiß genau über die Artemisopfer bei den Kelten samt dem Schlußfest, wobei die Jagdhunde bekränzt werden, und erörtert dann, daß überhaupt nichts ohne die Götter Unternommenes den Menschen gelinge. Von den Seefahrern genießen Andacht und Verehrung: Poseidon, Amphitrite, die Nereiden; von den Landbauern: Demeter, ihre Tochter und Dionysos: von den Gewerbsleuten: Athene und Hephästos; von den Vertretern der Künste und Wissenschaften (οἱ ἀμφὶ παίδευσιν): die Musen, Apollon Musagetes, Hermes

und Dionysos; von den Liebenden: Aphrodite, Eros, Peitho und die Chariten. So sollen auch die Jagdbeflissenen nicht vergessen der Artemis Agrotera, noch Apollons, noch Pans, noch der Nymphen, noch des Hermes Enodios und Hegemonios, noch aller übrigen Götter des Gebirgs (ὄρειοι θεοί) — wo nicht, so wird ihr Bemühen nur halb gelingen, denn die Hunde leiden Schaden, die Pferde hinken und die Leute kommen zu Falle. Wie bei jedem Tun, soll man also auch bei der Jagd mit den Göttern beginnen, und wenn es gut gegangen ist, Dankopfer und Spenden darbringen und andächtiges Schweigen beobachten und Kränze winden und Hymnen singen und Weihegaben von der Jagdbeute spenden, nicht weniger als Siegesgaben nach einer gewonnenen Schlacht. — Hier ist charakteristisch, daß nicht Gunst und Förderung durch die Götter betont wird, sondern Furcht vor ihrer Empfindlichkeit, wenn man ihrer nicht gedacht hat, was Arrian dann noch mit Beispielen aus Homer belegt.

5) Zum Lokalisieren von Heroen an Orten, die dem Heros fremd waren. (S. 250 f.) Aehnlich wie bei manchen der Heroengräber von Megara darf man auch fragen, wie die Phliasier dazu kamen, sich den großen Amphiaraos anzueignen. Als er, offenbar auf einer Reise, zu Phlius in dem Gebäude übernachtete, welches später das „mantische Haus" hieß, soll er zum erstenmal begonnen haben zu weissagen, nachdem er bisher nur ein Laie (ἰδιώτης) und kein Mantis gewesen (Pausan. II, 13, 6). — Argos hatte unter seinen außerordentlich zahlreichen Gräbern und Denkmälern auch eine Anzahl solcher, welche gar nicht in den argivischen Sagenkreis gehörten: ein Grab der Deianira, welche doch am Oeta begraben liegt, ein Grab des Priamiden Helenos, der doch in Epirus als Vormund der Söhne Neoptolems auslebte. „Es entgeht auch den argivischen Exegeten selbst nicht, daß sie nicht alles mit Wahrheit sagen, sie sagen es aber doch, denn bei den meisten ist es nicht leicht, sie zu überzeugen vom Gegenteil dessen, was sie glauben." (Pausan. II, 23, 5). Argos eignete sich auch mit einer oberflächlichen Fiktion den kalydonischen Oineus an, welcher von Diomed sollte ehrfurchtsvoll aufgenommen und begraben worden sein; nämlich es gab einen argivischen Ort Oinoe, der nun nach Oineus benannt sein sollte (II, 25, 2). Offenbar handelt es sich um bloße Aneignungen, nicht um ursprüngliches identisches

Vorkommen des betreffenden Heros an verschiedenen Stellen. Es lautete schön, und darum wollte man es auch haben.

Auch in Trözen hatte man, wie in Korinth, eine Quelle Hippokrene (II, 31, 12); nämlich Bellerophontes mit seinem Pegasos war auch nach Trözen gekommen, und zwar zur Werbung um die Aethra, die er dann durch ein Mißgeschick nicht bekommen habe. Den Orestes wollte alle Welt bei sich gehabt haben; daher die Reisen, die man ihn vor und nach seiner Katharsis machen ließ (vergl. Witzschel bei Pauly, Realenc. V, 970 f.). Die Trözenier hatten ihn und das Dran und Drum der Katharsis stark lokalisiert (Paus. II, 31, 11), und dies aus Gründen: es war eine Stiftung darauf fundiert, und die Nachkommen der „Reiniger" speisten noch zu Pausanias Zeit an gewissen Tagen in dem Oresteszelt (*Ὀρέστου σκηνή*). Die Trözenier konnten überhaupt das Lokale nicht genug verherrlichen (*σεμνύνοντες εἴπερ καὶ ἄλλοι τινὲς τὰ ἐπιχώρια* II, 30, 6); und nun sollte einst auch Theseus bei ihnen Amazonen besiegt haben (II, 32, 8). Hier aber muß ihnen Pausanias doch mit einer Hypothese zu Hilfe kommen: „es möchten wohl von den nämlichen gewesen sein, welche in Attika mit Theseus und den Athenern kämpften." — Wie kommt ferner (III, 12, 7) Hippolytos zu einem Heroon in Sparta? Etwa doch als Gott (als ehemaliger Helios-Apollon?), als welchen ihn die Argiver verehrten? oder doch nur durch kecke Aneignung?

Am Lokalisieren der Göttermythen nämlich an verschiedenen Orten nehmen wir keinen Anstoß; daß z. B. in der Nähe des Apolltempels beim böotischen Tegyra, welcher der Geburtsort des Gottes gewesen sein sollte, ein Berg den Namen Delos hatte, und zwei Quellen „Palme" und „Oelbaum" hießen, braucht nicht durch Usurpation des Mythus der Insel Delos geschehen zu sein, sondern kann als uralte Parallelsage gelten.

Nicht in Betracht kommt hier die Lokalisierung Achills an manchen Orten, weil er sichtlich ein göttliches Wesen war. Und doch geschieht der Kultus hie und da als der eines Heros. Nach Paus. VI, 23, 2 war zu seinen Ehren im Gymnasion von Elis nicht ein Altar (*βωμός*), sondern ein leeres Grabmal (*κενὸν μνῆμα*) gemäß einem Orakel, — also ein Orakel verlangt für den Kultus eines notorisch anderswo Begrabenen oder verklärt Weiterlebenden ein Kenotaph. Auch VI, 24, 1 ist vom Grab (*τάφος*)

Achills die Rede — wahrscheinlich, weil beim Kult die bloßen Heroenehren (ἐναγισμός) festgehalten wurden.

6) Zu den vorbedeutenden Worten (Kledonen) (S. 289). — Auf das unabsichtlich Gesagte, κληδόνες, pflegte man übrigens überhaupt aufzuhorchen und ihm Bedeutung beizulegen, auch im Sinne der Hoffnung und um zu einem Entschlusse zu kommen. Vergl. Apulejus, de deo Socratis, p. 241: „. . . . wie wir sehen, begegnet es sehr vielen, daß sie sich aus allzu abergläubischer Bedenklichkeit gegenüber Allem nicht durch den eigenen Kopf, sondern durch Worte Anderer leiten lassen. Diese lesen sich, auf den Gäßchen herumstreichend, einen Rat von (zufälligen) Aeußerungen anderer Leute auf und denken sozusagen nicht mit dem Verstand, sondern mit den Ohren." Diese „Kledonen" genossen denn auch eine förmliche Verehrung. Pausanias (IX, 11, 5) erzählt, in Theben habe sich der aus der Asche der Opfertiere gebildete Altar des Apollon Spodios befunden, und eine Wahrsagung auf Kledonen hin bestehe daselbst, einer solchen bedienten sich aber, wie der Autor wisse, zumal auch die Smyrnäer; denn auch diese hätten oberhalb der Stadt vor der Stadtmauer ein Heiligtum der Kledonen.

Inhaltsübersicht.

Dritter Abschnitt.

Religion und Kultus.

(1—277).

Vierter Abschnitt.

Die Erkundung der Zukunft.

(279—347).

Fünfter Abschnitt.

Zur Gesamtbilanz des griechischen Lebens.

(349—437).

Nachträge.

Vorwort.

Der Titel dieses Buches hatte lauten sollen: „Geschichte der in Deutschland nicht herrschenden Klassen“. Aber klang das präzise? Gab es nicht zu Mißverständnissen Anlaß? Die Bedenken der Feinfühligen gegen den Titel, der nunmehr gewählt wurde, sind mir sehr einleuchtend. Allein ich baue darauf, daß wer sich die Mühe nimmt, auch nur flüchtig im folgenden zu blättern, an keiner Stelle die Gesinnung finden wird, die so gern und so gedankenlos vom „niedern“ Volke spricht.

Die Geschichte der Deutschen ist oft geschrieben worden, doch immer, selbst für Karl Nitzsch trifft es noch zu, von oben herab. Auch, wo der Historiker nicht ohne Sympathie mit seinem staubgeborenen Landsmann blieb, mußte diese Weise trotzdem die Anschauung befestigen, daß für Kultur und Schicksal einer Nation die Höhen maßgebend seien. Dies Buch hat keine Tendenz, als ehrlich zu zeigen das, was war. Jedoch der Glaube lebt in ihm, daß nur die gesunde Basis eines Volkes ihm die Zukunft garantieren kann, daß der Dauerzustand der Tiefe charakteristischer zugleich und wichtiger ist als die zufällige Höhe.

Die Wechselfälle der Politik und Eingriffe großer Persönlichkeiten sind von mir durchweg nur soweit erwähnt worden, als sie zum Verständnis des Zusammenhanges unerläßlich waren, d. h. neue Verhältnisse durch sie geschaffen und von diesen auch die kleinen Leute für lange Zeit beeinflußt wurden. Wie viele jedesmal innerhalb der deutschen Grenze beraubt, enterbt und unfrei vegetierten, in welcher Drangsal und Verknechtung sie sich wanden, von welchen Vorstellungen bewegt, von welchen Hoffnungen aufrecht erhalten, von welchen Zuckungen zerrissen, von welchen Verbesserungen gehoben, das hab ich schildern wollen von der Urväter Tagen bis auf heute.

Zwar pflegt eine Aufgabe wie die meinige neuerdings gemäß dem Prinzip der Arbeitsteilung durch das Nebeneinander verschiedener Monographien gelöst, das Bedürfnis des Publikums nach übersichtlicher und einheitlicher Darstellung von der modernen Forschung selten gedeckt, wenn überhaupt anerkannt zu werden. Doch gerade hierin dem Leser zu genügen, war mein Ehrgeiz. Er wird auch, so hoffe ich, nicht nur aus dem angefügten Literaturverzeichnis die Ueberzeugung schöpfen, daß ich das Beste und Gediegenste, was auf die Entwickelungsgeschichte des niedern Volkes in Deutschland Licht werfen konnte, zu Rate gezogen hab, an strittigen Punkten aber gern zu den Quellen gestiegen bin, wie sie u. a. die Monumenta Germaniae zugänglich machen. All den ausgezeichneten Gelehrten, die durch ihre archivalischen Untersuchungen mich erst in den Stand gesetzt haben, meine Arbeit zu beginnen, drängt es mich, an dieser Stelle meinen tiefgefühlten Dank auszusprechen.

Ich kann ihn mit um so freierem Herzen äußern, als ich nach ihren Kränzen nicht gestrebt habe, die, darüber war ich mir von vornherein klar, denen vorbehalten bleiben müssen, die „neues Material“ herbeibringen. Aber so lockend es auch für mich gewesen sein würde, etwa die Protokolle der Bauernkriegsprozesse nachzuprüfen, ich hätte damit nur den zahllosen schon vorhandenen Teilschriften eine neue hinzuzufügen vermocht, und auf einen Torso lautete mein Auftrag nicht. Andrerseits würde ich nie gewagt haben, mich dem Urteil auch nur des Laientums zu stellen, wenn ich nicht wenigstens der einen Qualifikation sicher gewesen wäre: den sozialpolitischen Völkerfrühling Deutschlands von 1881—91 mit Bewußtsein und zuletzt, wenn auch an bescheidener Stelle, mitkämpfend erlebt zu haben. Sehr möglich, daß der klassische Wegweiser für die großen internationalen Machtverschiebungen und Zusammenhänge meinen Entschluß verworfen haben würde, eine deutsche Geschichte von unten herauf, sozusagen aus der Froschperspektive zu liefern. Doch mehr als am Boden haftende, politisch wehrlose, stumpfe Herdentiere sind eben unsre kleinen Leute seit der Wanderzeit nicht gewesen, und man könnte manche deutschen Historiker jahrelang mit dem größten Gewinn studieren, ohne der Lösung des Rätsels näherzukommen: woher das tiefe Mißtrauen und Mißbehagen unseres heutigen Volkes rührt, obwohl es materiell ihm besser geht, als es ihm jemals gegangen ist. Das aber hatte gute Gründe. Denn wie die Seele der Deutschen das Bedürfnis nach einem starken Kaiserarm durch die Jahrhunderte treulich gehegt hat, so erst recht nach jener einst genossenen Gemeinfreiheit, da jeder mannbare Germane gleichberechtigt war in Ding, Heer und Hufe. Niemand wird je die Sozialdemokratie begreifen, dem der deutsche Bauernkrieg eine Bagatellsache blieb; niemand aber auch den Bauernkrieg, wer mit der langen Leidensgeschichte voller Gewalttat und Entwürdigung, die ihm voraufging, unbekannt ist.

Möchte mein Pseudonym dazu helfen, daß der Versuch selbst, erstmalig in Deutschland unternommen, einer unbefangenen Prüfung begegne.

Der Verfasser.

